2

Anmerkungen

zu

Kants metaphysischen Anfangsgründen

der

Rechtslehre

von

Heinrich Stephani.

Erlangen,
bei Johann Jakob Palm. 1797.

Die Wahrheit ist ein allgemeines Gut, zu dessen Besitze ein jeder gelangen kann, und von dem niemand ausgeschlossen ist, als wer sich selbst davon ausschließt. Sie ist aber auch ein Gut, das so viele Schätze und Reichthümer in sich fasset, daß sich kein Mensch rühmen darf, dasselbe ganz zu besitzen.

Zollikofer.

Vorrede.

Zu dem theoretischen Interesse, welches die iezt in der philosophischen Welt zur Tagesordnung gekommenen Untersuchungen über das Naturrecht rege gemacht haben, gesellt sich ein noch weit wichtigeres, das practische eines jeden Menschen, weil aus den Resultaten derselben ersichtlich seyn dürfte, ob wir uns überhaupt einen völlig rechtlichen, unserer Bestimmung zur Sittlichkeit und Glückseligkeit genau anpassenden Zustand erschaffen können; oder ob die Vernunft bei dieser Aufgabe mit ihrem gesetzgebenden Vermögen nicht auszulangen vermag, und man sich mithin schon begnügen muß, die gewaltsüchtige Sinnlichkeit überall nur zu milderer Herrschaft herabzustimmen.

Um des leztern Interesse willen, verdient jeder, welcher Muth hat, öffentlich aufzutreten, und das, was er durch reifliches Nachdenken über diesen grossen Gegenstand seinerseits aufge-

funden hat, zur gemeinschaftlichen Prüfung vorzulegen, um so viel mehr eine gefällige Aufnahme, als man bei diesen Debatten allen Wettstreit um Ehre und Ruhm bei Seite legen und seine ganze Aufmerksamkeit nur auf die zu suchenden, wichtigen, Wahrheiten richten sollte.

Wenn ein Mann es wagt, nach einem Kant vor dem Publikum aufzutreten, und über dieses grosse Thema mit besonderer Rücksicht auf das mitzusprechen, was derselbe in seiner tiefsinnigen Sprache behauptet hat: so muß er auch noch ausserdem bitten, wenigstens so lange er redet, alle Autoritätsvorliebe abzulegen, und nur allein der Wahrheit Ohr, Kopf und Herz zu leihen.

Finden Männer, in der ächten Bedeutung dieses Wortes, daß ich einen glücklichen Weg zu derselben eingeschlagen habe: so wird dieser gegenwärtigen Schrift bald mein System des Naturrechts nachfolgen, welches schon seit geraumer Zeit in meinem Pulte liegt.

Castell, den 1sten Merz 1797.

I.

Titel: "metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre."

Metaphysik ist reine Vernunfterkenntniß nach Begriffen. Die Rechtslehre, in wie ferne sie gleichfalls reine Vernunfterkenntniß nach Begriffen aufstellt, ist nichts weiters, als ein Theil der Metaphysik, letztere als ein ganzes System gedacht. Mithin scheinet in dieser Rücksicht das Beiwort metaphysisch überflüssig zu seyn, weil keine empirische, sondern nur eine metaphysische Rechtslehre möglich ist. Aber Kant hat auch dieß Wort hier in ganz anderer Absicht beigefügt. Er wendet den Gebrauch der alten Eintheilung von reiner und angewandter Mathematik, reiner und angewandter Logik, auf alle Theile der Philosophie an. Metaphysik der Sitten ist ihm daher reine Philosophie der Sitten, die ohne Rücksicht auf die besondern Eigenheiten der menschlichen Natur die Prinzipien für rein gedachte vernünf-

tige Wesen aufstellt, und von der angewandten Sittenlehre unterschieden ist, welche jene Prinzipien auf die empirisch erkannten Vernunftwesen anwendet. Eben so gibt es auch eine reine Rechtslehre, welche die Prinzipien der Willkühr für freie, in einer Gemeinschaft überhaupt gedachte Vernunftwesen aufstellt, und von der angewandten Rechtslehre wohl zu unterscheiden ist, welche jene Prinzipien auf die uns in der Sinnenwelt gegebene Menschengesellschaft anwendet, und Rechtspraxis heißt, in wie ferne sie die a priori aufgestellten Rechtsgrundsätze auf besondere Erfahrungsfälle beziehet. Ob aber Kant diesem Begriff von einer reinen Rechtslehre treu geblieben ist, und sich nicht oft zu viel in das Gebiet der angewandten Rechtslehre verirret hat, wollen wir den Lesern zur Entscheidung überlassen. Nur so viel, dünkt uns, könnten wir dreiste behaupten, daß diese Rechtslehre weit reiner ausgefallen seyn möchte, wenn Kant nicht zu oft Rücksicht auf das Vorhandene in der Welt gesehen hätte, weil man als Mensch gar leicht verführet wird, dem einmahl angenommenen Grundsatz "die bestehenden politischen Meinungen und Formen möglichst zu schonen", aus Vorliebe manches einzuräumen, was man ausserdem nicht gethan haben würde.

Daß übrigens Kant von der bisherigen Benennung dieser Wissenschaft (Naturrecht) auf dem Titel wenigstens abgehet, und, um mich sprichwörtlich auszudrücken, dem Kinde seinen rechten, von einer andern empirischen Wissenschaft bisher usurpirten Namen ertheilt, freuet uns um so viel mehr, als wir uns das Herz genommen haben, ohne vorgängige Autorität — die bei dem grossen Haufen der Leser mehr als die Wahrheit selbst gilt — unser nächstens erscheinendes Naturrecht schlechthin Rechtswissenschaft zu taufen. Auf die Einleitung dieses Werkes verweisen wir unsere Leser, welche sich von der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens überzeugen wollen. Nur so viel hier, daß die bürgerliche Gesetzwissenschaft nicht mehr für Eins mit der Rechtswissenschaft gehalten werden darf, und von nun an ein Unterschied zwischen einem Rechtsgelehrten (jurisconsultus) und einem Gesetzgelehrten (legisconsultus) gemacht werden muß.

2.

Vorrede.

Was daselbst gleich von vornen herein von der Eintheilung der practischen Vernunftwissenschaft gesagt wird, bekommt einige Erläuterung

in der Folge, indem der ehrwürdige Verfasser die folgende Einleitung ausschließlich diesem Gegenstande gewidmet hat.

Hier nur ein paar Worte über die Rechtfertigung Kants gegen Garve, unsern so allgemein beliebten Philosophen *), welcher der Popularität bei philosophischen Lehren das Wort zur rechten Zeit geredet hat. Wir sind gleichfalls der Meinung zugethan, daß, was die practische Philosophie betrifft, solche so popular (gemeinfaßlich) wie möglich vorgetragen werden müsse; theils weil sie vor der speculativen Philosophie diese Gemeinfaßlichkeit glücklicher Weise voraus hat; theils weil sie diese Gemeinfaßlichkeit um ihrer Bestimmung willen ausdrücklich zur Pflicht machet. Von dieser Popularität bleibt aber auch derjenige Theil der Philosophie, wie billig von Kant gefordert wird, völlig ausgeschlossen, welcher bloß spekulativ ist, und sich mit der Kritik des Vernunftvermögens selbst, und der dahin gehörigen Fragen aus allen Theilen der Philosophie beschäftiget. Dahin gehören folglich auch die Untersuchungen aus dem

*) Der redendste Beweis dieser Allverehrtheit ist wohl dieß, daß der von ihm aufgestellte politische Satz, "ein Regent könne als solcher nicht immer sichtlich handeln", seinen Verdiensten nicht abgerechnet wurde.

dem Gebiete der Rechtslehre: über die Möglichkeit eines reinen Begriffes von Recht *a priori*; über die Befugniß, ihn in der Sinnenwelt geltend zu machen ꝛc. welche man eigentlich in eine Kritik des Rechts verweisen muß, wenn man eine, practische Rechtslehre liefern will, die diesen Namen nicht bloß in scientivischer, sondern auch in wirklich practischer Hinsicht verdienen soll. Letzteres ist um so mehr zu wünschen, da es niemahls mehr als ietzt Bedürfniß ist, allen unsern Gelehrten zuzurufen: Scire tuum Nihil est, nisi quod scis sciat et alter.

3.

Einleitung S. VI. "Die Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. So fern sie nur auf bloße äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst Bestimmungsgrunde der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung.

Das Wort moralisch ist hier in der weitern Bedeutung genommen, nach welcher es für rein-

practisch gesetzet wird. Unsere Vernunft wird practisch genannt, sobald sie dem Handlungsvermögen Regeln vorschreibt. Nun hat sie bei diesem Gesetzgebungsgeschäffte entweder ein sinnliches Wesen vor sich, dem sie Beistandsweise Regeln der Geschicklichkeit vorschreiben soll, wie es seine Absichten in der Sinnenwelt erreichen kann. In diesem Falle muß sie daher die Erfahrung zu Hülfe nehmen, und wird eben deswegen die empirisch-practische Vernunft genannt. Ganz anders verhält sie sich, wenn sie als reine practische Vernunft Gesetze gibt; denn da hat sie es bloß mit vernünftigen Naturen zu thun, die keinen andern Zweck haben, als in steter vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst zu handeln.

Nun entstehet die Frage von der Anwendung dieser reinen Gesetzgebung auf das in der Sinnenwelt existirende und mit sinnlicher Natur vereinigte Vernunftwesen, welches Mensch genannt wird. Und hier ist es, wo sie sogleich in mehrere Departements vertheilet wird. Kant gehet bei dieser Trennung von den beiden Formen des äussern und innern Sinnes aus. Diejenigen Handlungen, welche unter der Form des Raums erscheinen (äussere Handlungen) machen das juridische; diejenigen, welche unter der Form

der

der Zeit erscheinen (und dahin gehören sowohl die äussern als innern Handlungen) machen das ethische Gebiet aus. Die äussern Handlungen haben mithin eine doppelte Seite, je nachdem man ihre Rechtmässigkeit oder ihre Sittlichkeit in Betrachtung zieht. Folglich gibt es für äussere Handlungen auch eine doppelte Gesetzgebung der reinen practischen Vernunft.

Warum dieß so ist, davon sagt Kant kein Wort. Daß Kant davon kein Wort sagt, ist sehr merkwürdig, und es scheint der Mühe werth zu seyn, die Ursache davon zu entdecken. Mit Bescheidenheit und mit voller Achtung gegen diesen wahrhaft grossen Mann theilen wir den Lesern hierüber unsere Meinung aufs freimüthigste mit.

Kant war sein ganzès Mannesalter hindurch mit Besiegung des Humischen Skeptizismus beschäfftiget. Dieser langen und sauern Arbeit verdanken wir eine bisher ganz gefehlte Wissenschaft, die Vernunftkritik, ohne welche alles Philosophiren keinen Grund hat. In derselben hat er sowohl die Möglichkeit und Grenzen einer reinen theoretischen Philosophie dargethan als auch das Daseyn einer reinen

practischen Vernunft bewiesen. Die entfernteste Nachwelt wird noch den eisernen Fleiß und den ausdauernden Muth dieses grossen Mannes bei diesem mühevollen Geschäffte bewundern. Kein Wunder, daß sein Kopf endlich darüber ergraute, zumahl da er, um Gehör zu finden, und sich seinen Zeitgenossen verständlicher zu machen, so manche schriftstellerische Hülfsarbeiten übernehmen mußte. Nahe lag nun noch seinem Herzen die Erbauung seines Lieblingstheiles, der practischen Philosophie, und ob er gleich selbst zweifelte, ob er diese Arbeit würde vollenden können: so versprach er doch seinen dankbaren Zeitgenossen, den Rest seines heiligen Lebens der Aufstellung des von ihm neu gegründeten Systems der Sittenlehre zu widmen.

Hierbei scheint es, daß er eigentlich nur die Tugendlehre im Sinne gehabt hat; denn man findet in seinen vorhergehenden Schriften keine Spur, daß er sich mit der Kritik der rechtlichen Gesetzgebung beschäftiget habe. Immer hat er nur die ethische Gesetzgebung vor Augen. Bei Eintheilung der Pflichtenlehre mußte Er aber nothwendig auf die Pflicht der Gerechtigkeit stossen, welche durchaus auf eine andere Gesetzgebung hinweist, die nur in der Moral ethische Sankzion erhalten d. h. unter die

Be-

Bestimmungsgründe der Handlungen aufgenommen werden soll.

Anstatt nun sich Zeit zu nehmen, um die nothwendige Ursache dieser doppelten Gesetzgebung aufzustellen, gehet Er sogleich von dem Factum aus: es gibt eine doppelte Gesetzgebung in Rücksicht der äussern Handlungen; und zählt nur die Merkmahle auf, wodurch sich beide zwar sehr gut unterscheiden lassen, aber doch nicht so deutlich und gemeinfaßlich, als dieß der Fall ist, wenn man von dem Ursprunge der Trennung beider Reiche ausgehet. Hierüber werden wir einige Aufschlüsse in einer der folgenden Anmerkungen geben, und uns hier nur noch auf folgendes unsern Schriftsteller betreffendes einschränken.

Aus dem bisher Gesagten ist es nur allein erklärbar, warum Kant die Rechtslehre, welche doch eine eigene Gesetzgebung der reinen practischen Vernunft ist, der Moral, folglich der ethischen Gesetzgebung als Theil unterordnet, da sie doch beide von ganz verschiedener Art sind, obgleich beide die reine practische Vernunft zur Quelle haben.

Eben daher kommt es auch, daß Kant in unserer Stelle verleitet wurde, dem Worte Legalität eine

eine falsche Bedeutung unterzuschieben. Legalität heißt überhaupt in der Philosophie äussere Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den rein practischen Vernunftgesetzen. Da nun diese von doppelter Art sind, so gibt es auch eine doppelte Legalität der äussern Handlungen, nämlich eine äussere Uebereinstimmung mit ethischen und mit Rechtsgesetzen. Folglich ist es unrichtig, wenn Kant die Legalität nur als die Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den juridischen Gesetzen angibt. An vielen Orten seiner andern Schriften nennt er daher auch selbst die äussere Uebereinkunft der Handlungen mit den Pflichtgeboten gleichfalls Legalität.

4.

Einleitung S. XVI. "Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet."

Die zweite Hälfte dieser Periode ist durchaus wahr. Eine andere Gesetzgebung ist die rechtliche, eine andere die ethische. Jene macht den Zwang zur Triebfeder bei Befolgung ihrer Gesetze; diese die Idee

Idee von Pflicht. Aber diese und noch einige andere angegebene spezifische Merkmahle sind bloß äusserliche durch Vergleichung beider entstandene Merkmahle. Man sieht also auch hieraus, wie sehr es dieser große Philosoph vermieden hat, zu den innern Merkmahlen (oder den selbstständigen, nicht erst einer Vergleichung bedürfenden Karakteren) beider Gesetzgebungen zu kommen, was durchaus nicht geschehen konnte, ohne zu dem Ursprunge derselben hinaufzusteigen. — Damit wir unsere Leser nicht länger in ihrer Erwartung von dem aufhalten, was wir in der vorigen Anmerkung versprochen haben: so wollen wir ihnen hier ganz kürzlich unsere Meinung über diesen wichtigen Gegenstand zur gefälligen Prüfung vorlegen.

Das Subjekt, auf welches die Gesetzgebung der reinpractischen Vernunft in Anwendung gebracht werden soll, ist der Mensch. Hiermit ist das Gebiet dieser Gesetzgeberin aus dem bloß intelligibeln Reiche in die Sinnenwelt versetzt. Auf diesem neuen Schauplatze finden sich ein Paar Umstände, welche die Praxis ihrer Gesetzgebung sehr beschränken. Erstlich ist der Mensch als Sinnenwesen dem Gesetze der Kaussalität unterworfen und ob gleich sein Wille eine natürliche

Mit-

Mitursache der Sinnenwirkungen werden kann, indem er durch denselben die Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände seiner Vorstellungen wird, so ist doch dieses sein Reich physischer Wirksamkeit (natürlicher Willkühr) sehr klein. Folglich ist schon hierdurch das mögliche Gebiet der Gesetzgebung sehr beschränkt. Zweitens findet sich der noch in weit vorzüglicher Rücksicht bemerkungswerthe Umstand, daß die Vernunft hier kein isolirtes Vernunftswesen, sondern mehrere derselben findet, welche in natürlicher Gesellschaft, d. h. in dem Zustande wechselseitiger Einwirkung leben. Will die Vernunft ihre Gesetzgebung realisiren, so muß sie vor allen Dingen den Anfang damit machen, jedem derselben in diesem unvermeidlichen gesellschaftlichen Verhältniß ein Territorium für jedes Willkühr abzustecken. Dieses kann sie aber nicht bewerkstelligen, ohne selbst jedem das Reich der Willkühr einzuschränken. So wie die Natur vorher schon derselben Schranken gesetzet hat, so ist sie hierdurch genöthiget, sich selbst auch noch engere Grenzen zu setzen.

Ehe sie diese gesellschaftliche Gesetzgebung zur Bestimmung des jedem in der Sinnenwelt zuständigen Gebietes seiner Freiheit oder Unabhängigkeit vor-

vorgenommen hat, kann sie nicht zur ethischen Gesetzgebung schreiten, weil ihre Gesetzgebung nur für freie Wesen tauglich ist. Daß diese gesellschaftliche oder rechtliche Gesetzgebung der ethischen voran gehen müsse, kann man auch daraus sehen, daß man in der letztern sich auf jene beruft, wenn dem Menschen Gerechtigkeit zur Pflicht gemacht wird, was ganz unsinnig seyn würde, wenn die Vernunft nicht schon dargethan hätte, welches das Reich der Befugnisse sey, welches jeder Mensch nach dieser Pflicht respectiren soll. Daher, im Vorbeigehen gesagt, wir auf keine vernünftige Weise hoffen können, daß die Menschen unter sich gerechter werden, so lange nicht ihre Vernunft dahin geleitet wird, vor allen Dingen die Grenzen ihrer gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten (oder was gerecht seyn heiße) kennen zu lernen.

Nachdem die rechtliche Gesetzgebung vollendet, und mithin jedem ein unabhängiges Territorium zugemessen ist, worauf er eigener Herr (sui juris) ist; kann erst die ethische vorgenommen werden, deren Geschäffte nunmehr darin bestehet: jedem Menschen auf seinem Territorium Gesetze zu geben, dem alle seine freien Handlungen entsprechen müssen, wenn er als ein reinvernünftiges Wesen

handeln will. Woraus denn zugleich der selbstständige Karakter einer jeden dieser beiden Gesetzgebungen hervorgehet.

Jetzt wissen wir nicht nur, daß die rechtliche Gesetzgebung nur auf äussere Handlungen gehen kann, sondern sehen auch den Grund davon ein, welcher kein anderer als der natürliche ist, weil wir mit den andern Menschen nur durch äussere Handlungen (die unter der Form des Raumes erscheinen) in unmittelbarer Verbindung stehen; hingegen grenzen wir mit unsern innern Handlungen an keinen Nachbar unmittelbar an.

Jetzt sehen wir auch den Grund ein, warum ungerechte Handlungen auch unsittlich sind. Wir sollen mit unserer physischen Kraft auf unserm Territorium bleiben, das uns die Vernunft abgemessen hat. So wie wir darüber hinaus in das unmittelbar daranstossende Gebiet unserer Nachbarn schreiten, so verletzen wir die allgemeine gesellschaftliche Konstitution, worauf die Freyheit aller und unserer beruhet, und durch deren Umsturz mithin auch die für die sittliche Wirksamkeit unumgänglich nöthige Bedingung unmöglich gemacht wird. Aufhebung der konstitutionellen gesellschaftlichen Freiheit ist der Sittlichkeit Tod. Dazu

bei-

beitragen, heißt seine eigene Sittlichkeit mit morden helfen.

Ferner ist hieraus die merkwürdige Erscheinung, welche so lange unsern juridischen Philosophen ein Stein des Anstosses war, überaus erklärbar: warum manche Handlung sittlich verboten, und doch gerecht ist. So z. B. haben wir das Recht, unsern Schuldner zu nöthigen, das ihm geliehene Kapital zur bestimmten Zeit zurückzuzahlen, wenn auch die Sittlichkeit es uns in dem Falle verbietet, wenn diese Zurückforderung eben nicht nothdürftig für uns ist, und gleichwohl, wenn wir auf unserm Rechte bestehen, der Ruin des Schuldners davon abhängt. Diese rechtliche Forderung ist ein Theil unseres unabhängigen Gebietes, auf welchem die Vernunft erst die Sittlichkeit unserer Handlungsweise abzuwägen hat. Aber nicht immer betreffen Sittenverbote rechtliche Handlungen, sondern auch ungerechte, in welchem Falle zu der äussern Triebfeder (dem Zwange) noch eine innere, die der Pflicht, hinzukommt. Nicht also, wie es mit den vom Sittengesetz verbotenen Handlungen beschaffen ist, die entweder in das zuständige oder fremde Gebiet fallen, ist es mit den gebotenen und erlaubten Handlungen beschaffen, weil die Vernunft bei der sittlichen Gesetzgebung über die

Grenzen des jedem zuständigen Privatreiches nicht hinausgehen kann, mithin kann sie nichts erlauben oder gebieten, was über das rechtliche Gebiet hinausgehet, wohl aber, was in demselben lieget. Folglich sind alle gebotene und erlaubte Handlungen nur gerecht.

Noch wichtigere Vortheile, als alle diese aufgezählten, leistet diese Darstellung der ursprünglichen Trennung beider Gesetzgebungen, und des eigentlichen Bedürfnisses einer rechtlichen bei Aufstellung des höchsten Prinzips desselben, wie jeder von selbst abnehmen kann, weil das hierzu erforderliche Gesetz weit leichter angegeben werden kann, wenn das zu regulirende Factum bestimmt vorgeleget wird, als wenn man hierbei noch in einiger Dunkelheit mit sich selbst schwebet. Doch um nicht zu weitläufig zu werden, müssen wir die weitere Anwendung hiervon auf eine der nächsten Anmerkungen versparen. Jetzt nur noch einiges über die erste Hälfte des Perioden, welchen wir zum glossiren herausgehoben haben.

Die Rechtslehre und Tugendlehre, behauptet Kant, unterschieden sich nicht durch ihre verschiedene Pflichten. Dieß ist nur in so ferne wahr, als Kant

damit sagen will, die Rechtspflichten (rechtlichen Verbindlichkeiten), seyen auch Tugendpflichten, weil das Sittengesetz uns zu deren Erfüllung durch das Generalgebot, sei gerecht, anweiset. Aber nicht wahr wäre es, wenn dieser etwas undeutliche Satz folgende Behauptung enthalten sollte: daß in beiden verschiedenen Wissenschaften einerlei Pflichten gelehret würden, denn da hörten eben hierdurch beide Wissenschaften auf, verschiedene Wissenschaften zu seyn. Folglich hat Kant die populäre (gemeinfaßliche) Darstellung seines Gedankens nur nicht zu Gebote gestanden, nach welcher dieser Satz lauten muß: die Pflichten, welche die Rechtslehre und die Tugendlehre mit einander gemein haben (z. B. sein Versprechen zu halten) sind in dem Aeussern der Handlungen nicht so wohl als in den Bestimmungsgründen derselben verschieden, weil dort (in der Rechtslehre) der Zwang und hier (bei der ethischen Gesetzgebung) die Pflicht selbst zur Triebfeder gemacht wird.

5.

Einleitung S. XXIV. "Ueberhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, äussere Gesetze (leges externae). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit

auch ohne äussere Gesetzgebung, a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äussere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heißen positive Gesetze. Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürl. Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkühr andere zu verbinden) begründet."

Zu den natürlichen Gesetzen, sagt Kant in dieser Stelle, findet eine Verbindlichkeit statt, wenn solche auch nicht in eine äussere Gesetzgebung aufgenommen sind. Darauf behauptet er, daß eine äussere Gesetzgebung gedacht werden kann, die lauter natürliche Gesetze enthielte. Und gleichwohl beschreibt er die Gesetze der äussern Gesetzgebung als solche, welche keine Gesetze seyn würden, wenn sie nicht als Gesetze äusserlich aufgestellt sind. Dieß ist wiedersprechend; denn wenn diese in einer äussern Gesetzgebung aufgestellten Gesetze, natürliche Gesetze sind, so sind und bleiben diese, auch ohne Rezeption in jene, verbindende Gesetze. — Die Schwierigkeit mit Widersprüchen, die man bei Eintheilungen findet, lässet uns immer mit Gewißheit darauf schließen, daß vor der-

derselben eine unrichtige Zusammensetzung vorgegangen ist, wodurch gerade die gewünschte Absonderung erschweret wird. In dem vorliegenden Falle mußte dieses Schicksal auch unsern Philosophen treffen, weil er seinem in der Randglosse 1. angeführten Grundsatze zu Folge, die herrschenden, und folglich allgewaltigen Meinungen möglichst zu schonen, der alten Eintheilung der Gesetze in natürliche und positive beibehalten und doch mit beiden einen vernünftigen Sinn verbinden wollte.

Die sogenannten natürlichen und positiven Gesetze lassen sich nicht von einem gemeinsamen genus ableiten, unter welchen sie als zwei Geschwisterarten stehen. Man thut den letztern allzuviele Ehre an, wenn man ihnen mit den erstern einerlei Ursprung zuschreibt. Beide haben zwar einerlei Namen (Gesetze) sind aber ihrem Wesen noch Himmelweit verschieden. Die gemeinsame Mutter von ihnen ist keineswegs die objectivgültige Gesetzgebung für das äussere Reich der Gemeinschaft. Die sogenannten natürlichen Gesetze sind Producte der Vernunft, die positiven hingegen Producte der menschlichen Willkühr. So sehr als die Worte gültig (was geltenswürdig ist) und geltend (was in praxi bestehet) unterschieden

sind, so sehr stehen die Bedeutungen von jenen beiden Ausdrücken von einander ab.

Wer richtig eintheilen will, der muß seine erste Sorge seyn lassen, vor allen Dingen richtig zusammen zu setzen. Wir gehen daher von der Musterung der so sehr verschiedenen Gesetze aus, die in der vorliegenden Stelle schon zusammengesetzt betrachtet werden.

Diejenigen Gesetze, welche die Vernunft aufstellt, um jedem Menschen in dem Reiche der Gemeinschaft (in der Sinnenwelt) sein unabhängiges Gebiet zu bestimmen, heißen R e c h t s g e s e t z e im eigentlichen Sinne des Wortes, w e i l d u r c h a u s n i c h t s i n d e r W e l t r e c h t o d e r u n r e c h t s e y n k a n n, a l s w a s v o n d i e s e m k o m p e t e n t e n R i c h t e r d e r V e r n u n f t, a l l e i n d a f ü r e r k l ä r e t w i r d.

Diejenigen Formeln, welche die Menschen bei Vereinigung ihrer Macht zur Ausführung gewisser Zwecke aufstellen, um dadurch anzuzeigen, welchen Handlungen sie v o n i h r e r S e i t e Nothwendigkeit zuschreiben, heißen zwar auch Gesetze; sie können aber mit nichten Rechtsgesetze genannt werden, weil das

Recht

Recht von keinem menschlichen Willen hervorgebracht werden kann, sondern ewiger, selbstständiger Natur ist. Denn wenn das erstere wäre, so würde daraus folgen, daß es in keinem Staate ungerechte Gesetze gäbe; ja, da die Gesetze in mehrern Staaten oft einander widersprechend sind, daß recht auch unrecht, und unrecht recht seyn könnte. Wenn folglich auch die Gesetze einer bürgerlichen Gesellschaft zur Absicht haben, dasjenige aufzustellen, was mit dem unwandelbaren Prinzip des Rechts übereinkommt, und wenn es ihnen auch gelingen sollte, (was aber bei dem bisherigen mangelhaften Anbau dieser Wissenschaft ein wirkliches Wunder seyn würde) nichts anders zu enthalten, als was mit jenem Prinzip übereinkommt: so sind doch diese Gesetze — welche nur Ausdruck des vereinten Willens der Menschen sind, mit den Vernunftgesetzen, welche über Recht und Unrecht entscheiden, nicht für einerlei zu halten, da sie generisch ganz verschieden sind.

Man glaube nicht, daß dieß eine bloß für die Schule nützliche Distinction sey, sondern sie ist für die Menschenwelt selbst von der allergrössesten Wichtichkeit. Denn eben darin, daß man die Rechtsgesetze, und die öffentlichen Gesetze irgend eines Staates;

tes; die Rechtswissenschaft und die bürgerliche Gesetzwissenschaft u. s. w. bisher für einerlei hielt, liegt der Grund, daß man in der eigentlichen Kenntniß des Rechts nicht weiter kam, sondern sich immer, wenn davon die Frage vorkam, bloß bei den öffentlichen Gesetzen Raths erholte; da doch die Fragen ganz verschieden sind: was in einem Lande gilt oder gesetzmäßig ist; und was von der Vernunft für gültig oder recht erkläret wird. Die erstere Frage gehet nur den Gesetzgelehrten, die zweite, den eigentlichen wahren Rechtsgelehrten an.

Es kann nur Eine Rechtswissenschaft geben, so wie es auch nur Eine Philosophie, Eine Religion u. s. w. gibt. In jener werden die Rechtsgesetze, so wie in der Moral, die Sittengesetze aufgestellt. Nichts mit ihnen gemein haben die bestehenden bürgerliche Gesetze als den letztern Namen, und können daher weder mit jenen identisch gelten, noch wegen ihrer verbindenden Kraft einander gegen über gestellt werden. Letzteres können sie nur, in wie ferne sie einerlei Object — Grenzbestimmung der menschlichen Befugnisse haben.

Die richtige Eintheilung der über die Grenzbestimmung der menschlichen Freiheit vorhandenen Gese-

setze ist daher die folgende: in Rechtsgesetze, welche die Vernunft zur Gesetzgeberin hat; und in bürgerliche Gesetze, die von irgend einer bürgerlichen Gesellschaft gegeben sind. Letztere sind blosse Producte der Willkühr, die nur in dem Grade verdienen vollkommen genannt zu werden, als sie in immer grössere Uebereinstimmung mit den erstern gelangen.

Diese Benennung dünkt uns ganz zweckmäßig zu seyn, denn sie drückt das Eintheilungsverhältniß beider ganz deutlich aus. Was sollen wir aber nach diesen Bemerkungen noch über die alte Eintheilung der Gesetze und Rechte in natürliche und positive sagen? Dem natürlichen ist nur das Unnatürliche und Künstliche entgegen gesetzt; dem positiven das negative. Beide Ausdrücke sind noch in den Zeiten der Kindheit des menschlichen Verstandes entstanden, wo sie auch in einer ganz andern, nunmehr veralterten Bedeudung galten. Es ist daher wohl überflüssig, noch etwas hinzuzufügen, um die Nothwendigkeit ihrer Abschaffung zu beweisen. Das reifere Zeitalter wird sie von selbst mit den zweckmässigern Benennungen vertauschen, und damit die Fortschritte in seinen männlichen Einsichten bezeichnen.

Wir

Wir hoffen daher, allen unsern Lesern desto verständlicher zu seyn, wenn wir in der Folge die richtigern Ausdrücke gebrauchen. Recht, rechtmässig, werden wir immer dem Gesetzmässigen (was in irgend einem Staate für recht gehalten wird) entgegen setzen. Und so bei allen hierher gehörigen, auch oben schon in dieser Bedeutung eingeführten Wörtern.

6.

Einleitung XXXI. "Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (jus). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts und der Rechtskundige derselben, oder Rechtsgelehrte (jurisconsultus) heißt Rechtserfahren jurisperitus), wenn er die äussern Gesetze auch äusserlich d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (jurisprudentia) werden kann, ohne beide zusammen aber blosse Rechtswissenschaft (jurisscientia) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (jus naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letztern zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß".

Wie

Wie Kant hier dazu gekommen ist, dem Naturrecht seinen eigenthümlichen Namen Rechtswissenschaft zu geben, und doch denjenigen, der in dieser heiligen Wissenschaft ganz unbewandert seyn kann, wenn er nur die in irgend einem Lande geltenden Gesetze kennt, einen Rechtsgelehrten, und wenn er nicht die ewigen Rechtsprinzipien, sondern nur die öffentliche Gesetze eines Staates durch Uebung auf vorkommende Fälle wohl anzuwenden weiß, Rechtserfahren schelten kann, ist nur aus den vorigen Bemerkungen erklärbar. Kant hat einmahl der bis iezt noch herrschenden Meinung gehuldiget, daß die empirischen Gesetze d. i. diejenigen, welche in irgend einem Staate aufgestellet, und mithin uns durch die Erfahrung gegeben sind, und die Gesetze a priori über das allgemeine gesellschaftliche Verhältniß der Menschen beide zu einer Gattung, zu objectiv gültigen Gesetzen gehören; wohin jedoch die bürgerlichen Gesetze, welche nur subjectiv gültig sind, nicht gehören können, indem sie, wenn sie auch wirklich gerechte Gesetze sind, d. i. mit den unwandelbaren Prinzipien des Rechts übereinstimmen, und mithin deßwegen objective Gültigkeit haben, doch, ihrer Form wegen, nur subjective Gültigkeit haben, d. h. nur in dem Bezirke gelten, so weit die Grenzen der Macht irgend eines Staates sich erstrecken.

Ich kann das Verhältniß der Rechtswissenschaft (jurisscientia) und der Gesetzwissenschaft (legisscientia) d. i. die systematische Kenntniß der in irgend einem Staate geltenden — zur Richtschnur der vereinigten Beistandsmacht dienenden — Gesetze, mit nichts andern besser vergleichen, als mit dem Verhältniße der Maximen zu den Gesetzen in der practischen Philosophie; weil im Grunde die öffentlichen Gesetze für die vereinigten mehreren Subjekte eben das sind, was Maximen für das einzelne Subject, nämlich Grundsätze, nach welchen eine Nazion ihre vereinte Macht gebraucht oder handelt, und die eben deßwegen nur zufällig und subjectiv gültig sind. Die Rechtsgesetze, im Gegensatze der bürgerlichen Gesetze, hingegen haben objective Gültigkeit für alle Staaten, wenn sie auch nicht befolgt werden. So wie man daher die Sittenformel also ausdrücket: handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können; so kann auch die höchste Formel für die bürgerliche Gesetzgebung auf diese Weise ausgedrückt werden: stellet nur solche Normen für den Gebrauch eurer vereinten Macht auf, von denen ihr wollen könnet, daß sie jederzeit zugleich Prinzipien der Gesetzgebung für alle Staaten

seyen.

seyen. Wodurch folglich die Tauglichkeit der öffentlichen Maximen zu allgemeinen Gesetzen bestimmt wird. — So wenig aber je Maximen als solche für objectiv gültige Gesetze ausgegeben werden können; so wenig können auch öffentliche Gesetze mit allgemeinen Gesetzen, bürgerliche Gesetzmässigkeiten mit Rechten für einerlei gehalten werden.

Wenn Kant in der vorliegenden Stelle die Rechtslehre als den Inbegriff der Gesetze erkläret, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist: so muß zur genauesten Bestimmung, die hier von der grössesten Wichtigkeit ist, noch hinzu gesetzet werden, daß die Rechtslehre Inbegriff objectiv gültiger Gesetze oder Gesetze in der strengsten Bedeutung des Wortes sey, nach welcher es zur Benennung objectiv nothwendiger Regeln gebraucht wird. Denn nicht alle Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist (man müßte denn unter möglich eine Möglichkeit nach objectiven Gesetzen verstehen, folglich dieses Wort gleichfalls genauer bestimmen) finden in der Rechtslehre eine Aufnahme. Wäre dieß, so hätten alle ungerechten Gesetze in der Welt, die noch häufig hin und wieder anzutreffen sind, Anspruch machen dürfen, unter die Rechtslehren aufgenommen zu werden. Ein Inbe-

begriff aller Gesetze für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, wäre eine Aufzählung aller nur möglichen Handlungen und aller nur möglichen verschiedenen Entscheidungen über ihre Zuläßlichkeit oder Unzuläßlichkeit für die öffentliche Wahl.

Wir bitten daher die Leser, von nun an mit uns die Wörter jurisscientia von legisscientia, Jurisprudentia (welches folglich jene unentbehrliche Wissenschaft für öffentliche Gesetzgeber ist) von legisprudentia (für die Exekutoren des öffentlichen Willens) jurisconsultus und jurisperitus von legisconsultus und legisperitus, zu unterscheiden, theils um der theoretischen, theils um der practischen Nothwendigkeit willen, weil ohne dieß weder der bisherigen Verwirrung der Begriffe abgeholfen wird, noch auch einzusehen ist, wie endlich die Rechtswissenschaft die ihr gebührende Autorität und den von dieser abhängenden wohlthätigen Einfluß auf die öffentliche Gesetzgebung erlangen kann. Denn so lange wir unsere Gesetze für das non plus ultra für die ewigen und unveränderlichen Rechtsgesetze selbst halten, werden wir nicht, ohne im Widerspruch mit uns selbst zu stehen, solche theilsweise für ungerecht halten, und mithin weder deswegen in Sorge seyn, ob wir nicht durch unsere vereinte Macht im Staate Ungerechtigkeiten aus-

üben;

üben; noch es uns angelegen seyn lassen, unsere Gesetze von Ungerechtigkeiten, die sich zu unsrer Vorältern Zeiten schon hineingeschlichen haben, oder uns wohl gar von andern Völkern mitgetheilt worden sind, nach und nach zu reinigen, und sie dadurch allmählich dem Ideal der Vollkommenheit immer näher zu bringen.

7.

Einleitung S. XXXI. "Was ist Recht"?

Bei dieser zur Begründung einer Rechtslehre nicht zu umgehenden Frage ist Kant genöthiget worden, selbst ein Wort gegen den doppelten Gebrauch dieses Wortes, den richtigen und den falschen (nach welchem es für gesetzmäßig gebraucht wird) zu erinnern. Denn, wenn angenommener Weise die öffentlichen Gesetze nichts anders sind, als die nur zur Wirklichkeit gekommenen möglichen objectivgültigen Gesetze, und mithin nur in Rücksicht ihres Seyns (in der intelligibeln und in der Sinnenwelt) nicht aber in Rücksicht ihrer innern Gültigkeit verschieden wären: so wäre die Frage, was recht sey, mit der Antwort allerdings abzufertigen: "was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben". Kant will

dieser Zweideutigkeit dadurch abhelfen, daß er einen Unterschied machet, zwischen den Fragen: was ist recht (quid justum) und was ist rechtens (quid est juris). Aber dieser Unterschied ist bloß grammatikalisch, und daher ist der Sinn auch nur grammatikalisch, nicht sächlich (der Sache nach) verschieden. Gebrauche ich das Adjectivum recht, so will ich entweder mit dieser an sich zweideutigen Frage wissen: was das Wort recht heiße; oder was in einer Sache dem Begriff von Recht entspreche. Gebrauche ich das Substantivum, so bedeutet die Frage: was ist in einer Sache dem Begriff von Recht entsprechend. Folglich gehören beide Fragen in das Rechtsgebiet, und geben keinen Unterschied zwischen empirischen und zwischen reinen Prinzipien a priori an.

Sehr richtig bemerkt Kant in diesem Abschnitte, daß der Begriff von Recht sich auf das wechselseitige Verhältniß der Willkühr beziehe, und zwar in wie ferne solches unter die Form der Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze gebracht werden könne. Dieses Verhältniß der Menschen im Sinnenreiche, nach welchem sie als freie Wesen unter dem physischen Gesetze der Wechselwirkung stehen, nennen wir das allgemeine Sozialverhältniß, in welches der Mensch mit seiner

ner Erscheinung in der Sinnenwelt sogleich tritt, und welches er nur mit seinem Tode wieder verlassen kann. Die Vernunft hat durch ein Gesetz zu bestimmen, wie weit für jeden das Reich seiner Willkühr (natürl. Freiheit) in diesem Reiche der Gemeinschaft oder des allgemeinen Sozialzustandes gehet. Und daher nennen wir auch dieses Gesetz, das höchste Sozialgesetz.

Alles was nach demselben eines jeden Willkühr zugesprochen ist, das ist recht, oder dazu ist jeder befugt, und niemand darf ihn daran hindern, ohne das Sozialgesetz zu verletzen. Recht kann man daher definiren, als die durch das Sozialgesetz bestimmte Möglichkeit zu handeln; oder — wenn man sich solches nicht substanzialiter, sondern nur als Prädikat von Handlungen denken will — als diejenige Beschaffenheit einer Handlung, vermöge welcher sie in das jedem Menschen unabhängige Gebiete im Reiche der Gemeinschaft gehört. So wie es folglich eine moralische Möglichkeit und Unmöglichkeit giebt, so giebt es auch eine sozielle oder rechtliche Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Den letztern Hauptkarakter hat auch Kant in seiner Definizion von Recht (in collectivem Sinne) zum Grunde gelegt, indem er solches als den Inbegriff der

Gründe der Möglichkeit beschreibt, daß die gesammte Willkühr der Menschen unter einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereiniget werden kann.

Zum Schlusse dieser Anmerkung wollen wir unsere selbstdenkenden Leser darauf aufmerksam machen: daß die Frage von Recht vor der vorgenommenen Gesetzgebung der Vernunft, zur Schlichtung der im Reiche der Gemeinschaft zusammenstossenden und daher im Kriegszustande sich befindenden Willenskräfte, nichts anders anzeigen könne, als: wie kann die Vernunft das Problem auflösen, freie Wesen, die durch ihre Zusammenkunft in der Sinnenwelt als physische Wesen in beständiger Wechselwirkung, folglich im Kriege mit ihrer gegenseitigen Freiheit stehen, zu vereinigen? Mithin ist die Frage "was ist recht" vorher nur problematisch zu erklären. Die Realerklärung muß erst aus dem verlangten höchsten Vernunftgesetz hervorgehen, und kann daher nur Vorgriffsweise früher angegeben werden. Daß sich also die Leser nicht verführen lassen, solche schon als wahr anzunehmen, ehe sie das höchste Rechtsgesetz, als das gesuchte Richtige befunden haben. Alsdann erst werden sie auch prüfen können, welche von den obigen

Re-

Realerklärungen am natürlichsten aus demselben hervorgehet.

3.

Einleitung S. XXXIII. Allgemeines Prinzip des Rechts. "Eine jede Handlung ist recht, die (oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden) mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann ꝛc.".

Je wichtiger und entscheidender unsere Schritte iezt auf dem Wege unserer bisherigen Untersuchung geworden sind — indem wirklich von denselben, sowohl in scientivischer als in practischer Hinsicht, in Absicht auf Bereicherung des Gebietes der Wahrheit und auf Erweiterung und Befestigung des Gebietes der Gerechtigkeit, so vieles abhängt — um so dringender müssen wir die Leser ermahnen, frei von aller Autoritätsanhänglichkeit, der Wahrheit getreulich nachzugehen.

Wir wollen wissen, was recht sey? das heißt: die Vernunft soll uns ein Gesetz aufstellen, durch welches die Grenzen der Menschen als freier Wesen (die unter ihrem eigenen Gesetze stehen) in der Sinnenwelt, wo sie in dem Verhältnisse physischer Wechselwirkung stehen, folglich ihrer Unabhängigkeit beständige

dige Gefahr drohet, gehörig abgemessen werde. Oder noch kürzer: die Vernunft soll einen Streit freier Wesen unter sich auf eine Art schlichten, die ihrem Ideale von absoluter Einigkeit angemessen ist.

Bei Aufstellung dieses Gesetzes muß sie, so wie jeder andere Gesetzgeber, erst den Stoff sichten, für welchen sie eine passende Form, die hier Gesetz heißt, aufstellen soll.

Die durch ein Gesetz zu entscheidende Sache ist diese. Den Menschen als Vernunftwesen kommt Freiheit oder Abhängigkeit ihres Willens von ihrer eigenen Vernunft zu. Als Mitglieder der Sinnenwelt sind sie auch physische Kräfte, und stehen als solche in dem Verhältnisse physischer Wechselwirkung oder in einem natürlichen Sozialzustande. Dieser natürliche Gesellschaftszustand ist eine Art von Krieg, weil jede physische Kraft der Einwirkung anderer physischen Kräfte unterworfen ist, und mithin auch auf diese andern wirket. (Folglich ist die Benennung des Hobbes hiervon sehr wahr, daß es ein bellum omnium contra omnes sei) Aus diesem Zustande des Krieges muß jedes Vernunftwesen erlöset zu werden wünschen, in wie fern es Vernunftwesen — oder frei, unab-

hän-

hängig, von der Kaussalität fremder Willenskräfte — seyn will. Dieß kann nun nicht dadurch geschehen, daß die physische Gemeinschaft aufgehoben werde, weil dieß an sich unmöglich ist d. h. die Menschen können nicht aufhören Bewohner dieser Erde zu seyn, so lange sie Bewohner der Erde seyn sollen. Folglich ist bey diesem Streite nur an eine friedliche Ausgleichung zu denken. Diese muß zwar in praxi den Menschen selbst überlassen werden, so wie es ihnen denn auch wirklich (als Mittel zu ihrer sittlichen Ausbildung) überlassen ist, und alle bürgerliche Gesellschaften sind eben so viele practische Versuche derselben. Aber diese Ausgleichung kann nicht dem Belieben der Menschen anheim gestellet werden, wenn sie anders vernünftig seyn soll. Denn alsdann würde nur ein neuer Krieg entstehen. Jeder würde suchen (und so ist es denn wirklich in der Welt, eben weil dem Belieben nach so vieles überlassen ist) dem andern durch List, oder Ueberredung oder Macht mehr Gebiete im Reiche der Gemeinschaft abzulocken, und diejenigen, welche hierbei übervortheilet sind, müssen beständig darnach streben, diesem Nachtheil abzuhelfen, in wie fern sie Vernunftwesen seyn — oder unter ihrem eigenen Willensgesetze stehen wollen. Also nicht die Sinnlichkeit, welche so gerne hierbei Einfluß zu haben

ben wünscht, sondern die Vernunft kann und soll allein den Streit von Vernunftwesen entscheiden, die als solche beieinander in Friede — der Kriegslustigen Sinnlichkeit zum Trotze — leben wollen.

Da ist nun zur Schlichtung dieses Streites kein anderes Gesetz möglich als: allen Menschen kommen gleiche Grenzbestimmungen für ihre Willkühr im Reiche der Gemeinschaft zu; (mag ihre physische Macht noch so verschieden seyn).

Jetzt ist der Widerstreit gehoben, die Einigkeit gefunden, und damit das vorgelegte Probkem aufgelöset. Keiner von allen Menschen, in wie fern sie sich der Gerichtsbarkeit der Vernunft in diesem Stücke unterwerfen wollen, kann mit diesem Entscheidungsgesetze unzufrieden seyn. Keiner kann mehr Macht in dem Reiche der Gemeinschaft vernünftiger Wesen sich zuschreiben, oder andern abschreiben wollen.

Eine Erscheinung ist zu merkwürdig, als daß sie hier nicht in Erörterung gebracht werden sollte. Was will das wilde Geschrei, was zuweilen eine aufstehende Menschenmasse nach Freiheit und Gleichheit erhebt, mit psychologischer Scheidekunst unter-

suchet, sagen? Es liegt demselben das nur dunkel erwachte Bewußtseyn zum Grunde: wir sind als Vernunftwesen, (als Menschen) freie, unter einem eigenen Gesetze stehende Wesen, die sich aber in einem natürlichen Kriegszustande (Gesellschaftszustand sinnlicher Wesen) befinden, der auf keine andere Weise in einen wirklichen (nicht bloß scheinbaren, wenn der Unterdrückte sich willig unterdrücken läßt) Friedenszustand (Gesellschaftszustand vernünftiger Wesen) verwandelt werden kann, als wenn man das von der Vernunft dictirte Gesetz der Gleichheit allgemein geltend macht.

Es ist allezeit für den philosophischen Beobachter rührend, wenn ihm das Schauspiel der, durch alles Sinnengetöse durchdringenden, Stimme der Vernunft gegeben wird. Anstatt sie mit jenem, wie von dem profanen Haufen geschieht, für Eins zu halten, hört er nur auf sie, und sie wird für ihn verständlich, wenn sie auch für andere unverständlich bleibt.

Wir gehen wieder zu dem Verfahren der Vernunft bei Aufstellung dieses höchsten Sozialgesetzes zurück. Sie verfährt dabei mit mathematischer Genauigkeit, indem sie die verschiedenen Willenskräfte als

freie Wesen in dem Raume (dem Reiche der Gemeinschaft) hinstellt; und da sie als freie Wesen gleich sind, ihnen gleiche sozielle Vermögenskraft zu wirken zuschreibt, wodurch also für jede Willenskraft eine gleich grosse Sphäre der Wirksamkeit abgemessen wird. Man kann daher mit Recht sagen, daß die Rechtslehre jeder Willenskraft die Quantität der ihr zukommenden freien Wirksamkeit, durch das Gesetz der Gleichheit, mit mechanischer Genauigkeit zuzähle. —

Niemanden wird wohl hierbei einfallen zu fragen: was die Vernunft berechtige, physisch ungleichen Kräften gleiche Grenzen der Willkühr zuzuschreiben, und folglich solche dadurch einzuschränken. Denn dieß hieße, der Vernunft streitig machen, daß sie Vernunft sey, und daß ihre Gesetze für Wesen, die sich selbst als Vernunftwesen erscheinen, objective Gültigkeit haben.

Und nun wollen wir das Kantische Prinzip des Rechts in Betrachtung ziehen.

Es enthält den Satz: daß jede Handlung recht sey, die mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne. Dieses Prinzip

zip giebt zwar das wesentliche Erforderniß an, daß jede rechtliche Handlung mit demjenigen Gesetze übereinstimmen müsse, welches die Freiheit der Willkühr eines jeden mit der Freiheit der Willkühr von jedermann verträglich mache; aber welches ist denn nun dieses allgemeine Gesetz, nach welchem jedermanns Freiheit mit jedermanns Freiheit bestehen kann? Dieses Gesetz, welches eigentlich erst dem bisjetzt bloßen formalen Begriff von Recht, Realität geben, mithin die Frage: was ist recht? realiter und nicht bloß nominaliter beantworten soll — ist nicht angegeben, sondern es wird nur darauf als auf ein höheres Gesetz hingewiesen; folglich kann es auch nicht das verlangte höchste Rechtsgesetz seyn.

Dieses ist vielmehr das oben angegebene Gesetz der Gleichheit, nach welchem jedem in dem Reiche physischer Gemeinschaft gleiche Grenzbestimmungen ihrer Willkühr zukommen. Aus demselben ergiebt sich der Realbegriff von Recht, daß er den mit diesem Gesetze übereinstimmenden Gebrauch der Willkühr bezeichne oder die Beschaffenheit der Handlungen (der Aeusserungen im Reiche der Gemeinschaft) vermöge welcher sie in das von jenem Gesetze jedem zugesprochene unabhängige Reich (Gebiet der Willkühr)

ge-

gehöre. Unrecht ist gerade das Gegentheil, und kann eben deswegen nicht als ein Act der Freiheit respectiret werden.

Kant fügt dem oben angegebenen Prinzip die Bemerkung bei, die bis jetzt allen Lehrern des Naturrechts entgangen ist: daß das Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung, als zur ethischen Gesetzgebung gehörig, vorgestellet werden darf. Und in der That haben wir uns schon lange hierüber gewundert, daß es kein Einziger bemerkt hat, wovon aber diesem die Schuld beizumessen ist, daß man das Naturrecht bisher von der Moral abzuleiten suchte, und daher dem obersten Grundsatze desselben immer die imperative Form geben mußte.

Damit unsere Leser sich desto mehr von der Nothwendigkeit dieser Behauptung überzeugen mögen, daß das Rechtsgesetz nicht im Imperativ ausgedrückt werden darf, nehmen wir die obige reine Vorstellung von der eigentlichen Beschaffenheit dieser Gesetzgebung zu Hülfe. Nach derselben muß die Vernunft, ehe sie zur ethischen Gesetzgebung schreiten und jedem Einzelnen Menschen eine reinvernünftige Handlungsweise vorschreiben kann, erst jedem Einzelnen in dem

Rei-

Reiche physischer Gemeinschaft, ein freies unabhängiges Gebiet abstecken, weil ohne diese Freiheit ihre Gesetze von niemanden befolgt werden können. Die Vernunft wendet sich bei der ethischen Gesetzgebung an jeden Einzelnen als Privatgesetzgeberin, und daher drückt sie sich nicht nur in der zweiten einfachen Personalformel des Imperativs aus, sondern giebt ihm auch das als Merkmahl der objectiven Vernünftigkeit seiner Handlungen an, wenn solche sich nicht bloß zu einer Privatgesetzgebung sondern zu einer allgemeinen für alle vernünftige Wesen qualifiziren.

Die rechtliche Gesetzgebung hingegen ist von der Art, daß sie nur über ein Verhältniß zwischen den Menschen entscheiden soll, wobei es ihnen übrigens frei gelassen wird, in wie weit sie solche practisch machen oder das höchste Sozialgesetz unter die Maximen ihrer Willkühr aufnehmen wollen. Folglich kann bei diesem Gesetze auch nur die dritte Personalform als von einer dritten Sache gebraucht werden, und es darf durchaus nicht einem Gebote sondern nur einer Entscheidung gleichen, weil es im Grunde auch nichts weiter ist, als — die den, vor der Vernunft als Streitpartheien erscheinenden, Menschen ertheilte richterliche Sentenz.

Nur

Nur alsdann, wenn ein Mensch für sich (privatim) bei der Vernunft anfrägt, wie weit das Gebiet seiner Unabhängigkeit im Reiche der Gemeinschaft reiche, kann die Antwort nur in der zweiten einfachen Personalform ausfallen: du bist zu allem befugt, was mit dem höchsten Sozialgesetz übereinstimmt. Oder wenn der Mensch zu wissen verlangt, welche Maximen er bei dem gegenseitigen Kaussalitätsverhältnisse mit andern Menschen als ein nach Prinzipien sich bestimmendes Wesen befolgen soll: so folgt nothwendiger Weise die strenge, kategorisch-imperative Form: Handle nach dem Gesetze der Gleichheit!

8.

Einleitung S. XXXV. "Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Es war wirklich in einiger Absicht mitleidig anzusehen, wie viele saure Mühe sich manche Lehrer des Naturrechts gaben, um die Rechtmässigkeit des Zwanges zu deduziren. Einem Manne, wie Kant, konnte dieß zwar keine Mühe machen; aber unmöglich blieb es ihm doch, den Beweis ganz kurz und deutlich hinzustellen; und Er muß eine ganze Reihe von Sätzen zu Hülfe nehmen, die einen ziemlich langen Schluß formiren.

"Wenn

„Wenn einer Wirkung ein Hinderniß entgegengesetzt wird: so ist der Widerstand dieses Hindernisses eine Beförderung jener Wirkung und stimmt mit ihr überein. Jede unrechte Handlung ist ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen" der Zwang ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschiehet.

„Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang — der diesem entgegengesetzet wird — als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit, mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend d. i. recht:

Mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

Unsere Leser erlauben uns, Sie in den Stand zu setzen, daß Recht zum Zwange weit leichter zu beweisen.

Das

Das Sozialgesetz hat dem Menschen als physischer Kraft — als einem Theil des gesammten Kaussalitätsvermögen der Welt — die Grenzen seiner Wirksamkeit zu bestimmen, folglich ist es Reglement für Kraft oder Machtäusserung überhaupt schon. So weit die Grenzen meines Gebietes gehen, so weit ist auch meine Machtäusserung uneingeschränkt. Zwangsrecht ist daher nur ein Theil oder eine Spezies des Rechtes: nämlich diejenige mir zuständige Machtäusserung, durch welche ich einen andern zu etwas nöthige. Welchen Beweis haben wir denn also für die Rechtmässigkeit des Zwanges zu führen? Keinen andern als den: daß mit der Deduction des Rechts überhaupt schon das Recht zum Zwange bewiesen sey. Das Recht selbst ist nichts anders als eine mit dem Sozialgesetze übereinstimmende Nöthigung des ausser mir Befindlichen unter meinen Willen. Man siehet zugleich hieraus, um dieses im Vorbeigehen zu erinnern, daß die sonst gewöhnliche Eintheilung von Recht in Zwangs- und Nichtzwangsrecht nur das Product dürftiger Einsicht war.

Durch das Sozialgesetz wird das Reich der Gemeinschaft (das ganze mögliche Gebiet der Wechselwirkungen) gleichmässig ausgetheilt, wodurch nicht nur

jeder

jeder ein unabhängiges Gebiet um sich her bekommt, sondern wodurch auch nothwendiger Weise das Gebiet eines jeden von dem Gebiete aller übrigen scharf abgeschnitten wird. Wo die Grenzlinie des Gebietes der andern anfängt, da fängt das Meinige an. Folglich so wie jemand sein Gebiet überschreitet: so fällt seine Machtäusserung in mein Reich, und hier bin ich befugt, meine ganze Macht nach Willkühr zu brauchen, und kann folglich jenen unbefugten Einfall zurückweisen.

9.

Einleitung S. XXXVIII. "Es giebt zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's intermundia hingehören".

Nach diesem Satze — so wie er da stehet und in seiner einfachen Bedeutung genommen werden muß — wäre es mithin falsch, was wir nur so erst behauptet haben: daß das Gebiet der Gemeinschaft durch scharfe Grenzlinien so abgetheilet werden muß, daß aller Streit aufgehoben, und jedem sein unabhängiges, ihm allein zugehöriges Gebiet zugemessen ist. Es

giebt nach Kanten noch ein streitiges Territorium, und mithin wäre in dieser Rücksicht wahr, was die sophistische Vernunft behauptete, daß ein ewiger Friede auch vor der Vernunft ein Unding sey, indem sie selbst behauptet, daß sie den Kriegszustand nicht völlig zu schlichten im Stande sey.

Unsere Leser mögen sich hierüber keine Unruhe machen; denn unser alter Vater Kant will gar nicht das sagen, was seine Worte ihn sagen lassen. Man erinnere sich nur der Bemerkung über ihn, daß er aus Schonung gegen die bis ietzt noch herrschende Meinung wirklich angenommen habe: das Recht habe unter sich zwei Theile, den zur äussern Gesetzgebung möglichen und den durch eine äussere Gesetzgebung irgend wo wirklich gewordenen Theil; oder was die bürgerlichen Gesetze enthielten, wäre kraft derselben auch immer recht. Daher muß man bei Ihm darauf acht haben, von welchem vermeinten Rechtstheile er spricht.

In der vorliegenden Stelle hat er nun nicht die nur allein objectiv — gültige Entscheidung der Vernunft im Sinne; sondern die aus dem Willen irgend eines menschlichen Gesetzgebers hervorgehende Entschei-

scheidung. Er behauptet also nur damit: daß es Fälle gebe, die vor keinem bürgerlichen oder öffentlichen Gerichte könnten entschieden werden, und führt davon zwei Arten an, nämlich die Billigkeit und das Nothrecht, welche das zweideutige Recht ausmachen sollen.

Wir ermangeln um so weniger, unsere Gedanken über beide zu äussern, als uns dieß Gelegenheit an die Hand giebt, die Leser mit einigen andern Theilen unseres Systems der Rechtswissenschaft vorläufig vertraut zu machen.

Der Hauptzweck (welcher von dem Gesammtzweck wohl unterschieden werden muß) des nähern Vereines der Menschen, welchen wir die bürgerliche Gesellschaft nennen, war, ist, und bleibt: Realisirung des höchsten Sozialgesetzes, oder Wirklichmachung des möglichen Friedenszustandes unter vernünftigen Wesen, die als physische Kräfte unter dem Gesetze gegenseitiger Einwirkung, folglich in einem natürlichen Kriegszustande stehen. Wenn die Menschen sich auch dieses bisher nicht so hell dachten wie wir, so leuchtet doch dieses aus ihren, nach dunkeln Vorstellungen geschehenen Aeusserungen überall hervor.

Warum? Weil es eine unerläßliche Forderung der practischen Vernunft, auch in dem noch wenig ausgebildeten Menschen ist, darnach als einer nothwendigen Bedingung zur Existenz eines in der Sinnenwelt erscheinenden moralischen Wesens zu streben.

Was unmittelbar aus diesem Vereinigungszwecke hervorgehet, ist dieses: die Menschen haben sich gegenseitig ihre Rechte dergestalt garantiret, daß alle zusammen demjenigen ihren ganzen Machtsbeistand zusichern, der ihrer zur Behauptung seines unabhängigen Gebietes oder seiner Rechte bedarf.

Um dieses nun in Ausführung zu bringen, sind zweierlei Anstalten nöthig. Erstlich müssen die Menschen darüber übereinkommen, wie weit sich das unabhängige Gebiet eines jeden Menschen, oder seine Rechte erstrecken sollen. Gesetze sind daher nichts weiters, als die Erklärungen einer Staatsgesellschaft, in welchen Fällen die gesammte vereinigte Macht für jeden zum Schutze und Beistand frei stehen soll. Die zweite erforderliche Anstalt ist: Niedersetzung von Nazionalrepräsentanten (weil die Gesellschaft dieses Geschäffte in corpore weder besorgen will noch kann) welche jedesmahl, wenn die öffentliche Macht, kraft des

allgemeinen Vertrags von einem Mitgliede in Requisizion gesetzet wird, zu untersuchen hat, ob in dem vorliegenden, und deswegen wohl zu eruirenden Falle, die Staatsgesellschaft auch ihren gesammten achtsbeistand wirklich zugesichert hat?

Wir wollen unserm bald erscheinenden Systeme der Rechtswissenschaft nicht vorgreifen, in welchem wir unsere Leser von der Fruchtbarkeit und Wichtigkeit dieser reinen Darstellung von der Natur des richterlichen Beistandes in Staatsgesellschaften zu überzeugen suchen; sondern wir wollen uns hier nur damit begnügen, diese aufgestellten Gründe auf die vorliegende Untersuchung über das sogenannte zweideutige Recht anzuwenden.

Da die eigentliche Rechtswissenschaft durchaus noch bisher im Alter der Kindheit gestanden ist: so würde es eine widernatürliche Erscheinung gewesen seyn, wenn irgend eine Nazion Gesetze aufgestellet hätte, welche mit dem Rechtsprinzip in allen Stücken vollkommen übereinstimmte. Unsere bürgerlichen Gesetze müssen folglich noch überall den Stempel der Unvollkommenheit an sich tragen, und folglich nicht nur sehr viele ungerechte Entscheidungen enthal-

ten, sondern auch noch sehr viele Fälle entscheidungslos gelassen haben. Letzteres mußte um so eher ihr Loos seyn, als die sämmtlichen Gesetzgeber noch die kindische Idee hatten: daß eine Gesetzgebung desto vollkommener wäre, je mehrere Entscheidungen sie über einzelne Fälle enthalte, da doch dieses Unternehmen, über alle möglichen einzelnen Fälle Entscheidungen aufzustellen ein wahrhaft abentheuerliches Unternehmen ist, weil solches wegen der unendlichen Modifikationen in Unendlichkeit fortgesetzet werden kann. Eine Gesetzgebung muß sich nicht ins Einzelne verlieren, sondern bleibt nur bei den allgemeinen Gattungen und Arten stehen, und stellt dann die Grundsätze auf, nach welchen jeder einzelne vorkommende Fall unter das generelle Gesetz subsummiret werden soll. — Auch hier müssen wir wieder abbrechen, um die Hauptsache nicht aus dem Gesichte zu verlieren.

Wie nennen wir doch das, wenn die bürgerlichen Gesetze entweder gar keinen Beistand der Gesammtmacht in einem Falle zugesichert haben, wo doch die Vernunft erkläret, es würde dabei ein Recht gekränket; oder wenn sie vollends den richterlichen, über so viele Macht gebietenden, Beistand dem-

demjenigen Theile zugesichert haben, der nach dem Sozialgesetze keinesweges das Recht auf seiner Seite hat? Wir sagen dann im ersten Falle: es wäre der Billigkeit gemäß, ihm dabei mit der öffentlichen Macht beizustehen; und im zweiten: es sey unbillig, hier den Beistand der öffentlichen Macht zu bewilligen. Nur darf es der Richter nicht thun, weil er nur Exekutor des öffentlichen Willens ist, und die ihm anvertraute Macht nach dem Inhalte desselben, d. i. nach dem Gesetze, zu verwalten hat.

Hier wird folglich offenbar das Rechtmässige, dem Gesetzmässigen entgegengesetzt; und "es ist billig", heißt nichts anderes als, es wäre des richterlichen Beistandes ganz würdig, weil es recht ist, und das, was recht ist, nach der, bei der Gesetzgebung im Sinne gehabten reinen Absicht, durch die vereinte öffentliche Macht geschützet werden soll.

Der Sinnspruch der Billigkeit, d. i. des unter dem Schutze der öffentlichen Macht noch nicht rezipirten Rechtes, summum jus saepe summa injuria darf daher nicht mit Kant übersetzet werden: das strengste Recht ist öfters das größte Unrecht — denn das wäre und bliebe ein die Vernunft ewig empörender Wi-

Widerspruch, den wir durchaus nicht länger in unserer Sprache dulden sollten, wenn er auch noch so schöner Auslegungen fähig wäre — sondern wir wollen ihn, mit Erlaubniß unserer Leser, in folgendes reines und kräftiges Teutsch übersetzen: die Gesetze manches Staates enthalten zum Theil himmelschreiendes Unrecht.

Nunmehr werden unsere Leser schon im voraus absehen können, was aus dem noch übrigen sogenannten zweideutigen Rechte, dem Nothrechte, unter unsern Händen werden möchte.

Wir wollen dasselbe in dem allbekannten Beispiele näher kennen lernen. Wenn zwei Personen sich im Meere auf einem Brette retten wollen, welches sie beide nicht tragen kann, und wobei folglich die rechtliche Frage vorkommt: ob der eine zur Rettung seines Lebens den andern von dem Brette herabstossen dürfe? Vor der Vernunft zur Entscheidung gebracht, kann diese Handlung nicht anders als ungerecht verworfen werden. Wer sie ausübt, der ist ein Ungerechter, dem sein Gewissen ewig zurufen wird, es ist besser gehandelt, den Tod zu wählen, als das Leben durch eine ungerechte That erkaufen.

Es

Es entstehet nunmehr die Frage: können die öffentlichen Gesetze auch über diesen Fall entscheiden? Kant verneinet dieses; hält zwar jene Handlung für sträflich aber nicht für strafbar; weil die, durch das öffentliche Gesetz angedrohete Strafe nicht grösser seyn kann, als die des Lebensverlustes des Uebelthäters.

So bald die Gesetze nur die Absicht haben, diese That durch die angesetzte Strafe zu verhindern: so werden sie allerdings ihren Zweck sehr schlecht erreichen, weil auch selbst im Falle der angedroheten Todesstrafe, die vorhandene Gefahr weniger schreckhaft ist, als die entferntere, überdieß noch ungewisse; und Verlängerung des Lebens überhaupt schon Gewinn ist, wovon sich natürlicher Weise derjenige bestimmen läßet, der sich nicht, als Vernunftwesen zu handeln, bestimmen will. Doch bleibt der Fall noch gedenkbar, daß der Uebelthäter so viel Ehrgefühl besitzt, um den unverdienten Tod in den Wellen dem schmählichen Tode auf dem Gerichtsplatze vorzuziehen.

Aber wie? haben denn die Gesetze nicht zur Absicht, die Sicherheit aller zu begründen? Und kommt diese nicht jedesmahl in Gefahr, wenn ein Mensch

sich als einen Mörder zeigt? Wer mag dem moralischen Schurken trauen, der seinen Bruder in den Rachen des Todes stürzet, um durch dieses ungerechte Opfer sein Leben zu erkaufen? — Folglich erfordert es allerdings die allgemeine Sicherheit, auch einen solchen mordfähigen Menschen in Verwahrung zu bringen; und es sind daher die öffentlichen Gesetze auch auf ihn anwendbar. Seine That soll und muß bestrafet werden! —

10.

Einleitung XLIII. "Eintheilung der Rechtslehre".

Kant theilt sie ein, wie gewöhnlich, in Rechtspflichten und in Rechte. Statt der ersten Benennung, welche den ethischen Gebrauch von Pflicht in einfacher Bedeutung aufhebt und die Komposizion von Tugendpflicht nöthig macht, schlagen wir das Wort Verbindlichkeit vor, weil wir durch die Vertheilung dieser beiden Wörter, Pflicht und Verbindlichkeit, welche beide eine gesetzliche Nothwendigkeit bezeichnen, unter die beiden Haupttheile der reinpractischen Gesetzgebung, die Mühe ersparen, zu jedem Worte hinzuzusetzen, ob wir solches im ethischen oder rechtlichen Sinne gebrauchen. Das Wort Verbind-

bindlichkeit passet vorzüglich, weil es ursprünglich eine Gebundenheit oder Nicht-Freiheit bezeichnet, zu diesem Gebrauche in die Rechtswissenschaft, so wie wir das Wort Pflicht, in seiner gewöhnlichen Bedeutung, ganz der Moral überlassen wollen. Dieses haben wir denn auch in unserm Naturrecht gethan, und werden es auch hier der Kürze wegen thun, so bald wir Eines dieser Wörter gebrauchen werden.

Was übrigens diese Eintheilung selbst betrifft, so ergiebt sie sich aus der Natur der Sache als nothwendig. Indem nämlich die Vernunft durch ihr aufgestelltes Gesetz der Gleichheit die Konkurrenz freier Willenskräfte schlichtet, so muß sie jeder ein unabhängiges Gebiet für ihre Wirksamkeit anweisen, welches die Rechtsame jeder Willenskraft umfaßt. Indem sie hierzu, die in sozieller Hinsicht möglichen Handlungen bestimmt, so bestimmt sie eben hier auch zugleich die, in Hinsicht auf das Sozialgesetz, für vernünftige Wesen unmöglichen Handlungen. So wie die erstern nun unter dem Gesetze der Willkühr eines jeden stehen, und dadurch der Willenskaussalität der andern entgegen sind: so sind die zweiten in das Reich der soziellen Nichtwillkühr, oder der Willenskaussalität der andern verwiesen. Jede Handlung folglich, wel-

che

che mir nicht eigenthümlich gehört, (über die ich nicht nach Willkühr disponiren darf,) gehört eben deßwegen dem andern eigenthümlich zu, oder sie können sie ihrer physischen Machtäusserung unterwerfen.

Wir theilen daher, der Kürze und Deutlichkeit wegen, alle äussern Handlungen (die das Gebiet der Gemeinschaft ausmachen,) in Absicht ihres Verhältnisses zum Sozialgesetze ein, in mögliche, unmögliche und nothwendige. Die möglichen machen das Gebiet der Sozialfreiheit oder der Rechte aus; die unmöglichen das Gebiet der Sozialunmöglichkeit oder des Unrechts; und die nothwendigen das Gebiet der Sozialnothwendigkeit oder der Verbindlichkeiten. Daher man auch Recht, als die nach dem Sozialgesetze bestimmte Möglichkeit zu handeln; Unrecht, als das Gegentheil davon (die sozielle Unmöglichkeit,) und die Verbindlichkeit, als die nach dem Sozialgesetze bestimmte Nothwendigkeit zu handeln definiren kann.

So bald wir wissen, was recht ist, wissen wir auch, was unrecht heißt, daher bei der Bestimmung unseres Sozialverhältnisses nur auf die beiden positiven Bestimmungen der freien und nothwendigen Handlungen gesehen wird.

Aus

Aus dieser von uns mitgetheilten reinen Darstellung unseres allgemeinen Sozialverhältnisses ergiebt sich denn nun auch, warum jedem Rechte eine Verbindlichkeit, und jeder Verbindlichkeit ein Recht nothwendiger Weise in der Erfahrung entsprechen müsse. Unser Sozialverhältniß ist ein Wechselverhältniß. Wenn A bei seiner Wirksamkeit frei ist, so ist B, so weit diese Grenzlinie der Freiheit in dem gemeinsamen Gebiete gehet, nicht frei, sondern der Willkühr von A unterworfen. Eben dieß ist nach dem Satz des Widerspruches im umgekehrten Falle nothwendig.

Hieraus erhellet zugleich, warum die Rechtslehre, so bald sie diese Verhältnisse bestimmet hat, und zur Klassifikation der Rechtsmaterien selbst übergehet, nicht nöthig hat, solche unter diese wechselseitigen Gesichtspunkte zu bringen, und in dem einen Theile die Rechte und in dem andern die Verbindlichkeiten abzuhandeln. Man hat daher nur die Rechte aufzuzählen, die, in systematische Form gebracht, dann Rechtswissenschaft heißt, und eine Verbindlichkeitswissenschaft ganz überflüssig macht.

In der vorliegenden Stelle liefert Kant zwar auch eine Eintheilung der Verbindlichkeiten, aber

man siehet es aus dem Ganzen, daß Er sich nur deßwegen hierauf einläßt, um Gelegenheit zu haben, sich unsern römischen Gesetzgelehrten dadurch gefällig zu machen, indem, daß er dabei die vom Tribonian an die Spitze seiner Gesetzsammlung gestellte Eintheilung der Verbindlichkeiten zum Grunde legt, wiewohl er selbst gestehen muß, daß er derselben, um solche dazu tauglich zu machen, erst einen bessern Sinn untergelegt habe; denn im Grunde enthält solche sowohl Pflicht- als Rechtsgebote.

Bei der allgemeinen Eintheilung der Rechte betrachtet sie Kant theils unter dem bisherigen systematischen Gesichtspunkte, nach welchem sie (wiewohl fälschlich nach dem oben gelieferten Beweise,) in Naturrecht und positives Recht eingetheilt wird; theils unter dem moralischen Gesichtspunkte, vermöge dessen die Rechte als Vermögen, andern Verbindlichkeiten aufzulegen, in angebohrne, und in erworbene (wozu erst ein Act nöthig ist,) eingetheilet werden.

Weil nun Kant, den Aussprüchen einzelner menschlicher Gesetzgeber einmahl die Ehre angethan hat, sie sammt und sonders für wirkliche Rechte zu erklären, und sie den Aussprüchen der Vernunft dadurch

durch gleich zu stellen; so mußte er hier abbrechen, und vorher erst wieder zu dem sogenannten Naturrechte zurückgehen, um das Recht weiter einzutheilen; was er denn auch in einer andern Stelle gethan hat, die wir, um des Zusammenhanges willen, höher herauf rücken wollen.

II.

Einleitung. S. LII. "Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht, (wie bisweilen geschieht,) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht seyn: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegen gesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche, (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde). Daher das Recht in dem erstern das Privatrecht heißt".

Der Satz in dieser Stelle, daß dem Naturzustande nicht der gesellschaftliche entgegengesetzt sey, ist an sich sehr wahr, obgleich nicht im Kantischen Sinn. An sich ist der Satz wahr, wenn man annimmt, was wir oben bewiesen ha-

haben, daß der Naturzustand selbst nichts weiter als der allgemeine Sozialzustand, oder der von Natur jedem Menschen angebohrne, und nicht erst durch einen Act der Freiheit erworbene, gesellschaftliche Zustand sey. Folglich ist die wahre Eintheilung der Rechtslehre diese: in das allgemeine und in das besondere (durch einen Act der Freiheit erst hervorgebrachte) Gesellschaftsrecht. Nun giebt es dieser letztern Gesellschaften, welche nichts anders, als nur Modifikationen, oder durch Handlungen der Freiheit nähere Bestimmungen des allgemeinen Gesellschaftszustandes sind, sehr viele, weil sich viele Zwecke zu einem nähern Vereine der Kräfte gedenken lassen. Unter ihnen aber ragen diejenigen hervor, deren Realisirung von der Vernunft selbst, um ihres nothwendigen Zweckes willen, zu einer unerläßlichen Pflicht gemacht wird. Dahin gehöret die häusliche, die bürgerliche und völkerschaftliche, oder weltbürgerliche, (welche die Idee von einem friedlichen Verbande aller Staaten zur Aufgabe hat).

Der bürgerliche Zustand kann daher bei einer richtigen Eintheilung nichts weniger, als dem allgemeinen, oder natürlichen Gesellschaftszustande entgegengesetzt werden, da er eine Unterart im zweiten Grunde ausmacht, wie folgendes Schema beweiset.

All-

Allgemeiner Sozialzustand.

1) Unveränderter (Natur-) Zustand.	2) Durch einen Act der Freiheit veränderter NB. aber nicht aufgehobener Naturzustand.

a) Von der Vernunft als nothwendig aufgegeben.	b) Dem Belieben, unter den übrigen nöthigen Bedingungen, anheim gegeben.

α) Häusl. Gesellschaft; β) Bürgerl.; γ) Völkerschaftl.

Das Wort Privat wird dem entgegengestellt, woran jedermann Theil hat. Eben deßwegen hat Kant sich geirret, wenn er die allen zukommende Rechte, das Privatrecht, und die nur Einigen (wegen des von ihnen nur allein vorgenommenen Actes der Freiheit) zukommende Rechte das öffentliche Recht heißt. Gerade umgekehrt ist die Benennung richtig. So gehet es uns Menschen aber, wenn wir uns einmahl an ein herrschendes Vorurtheil anschmiegen, so werden wir zu allen in demselben liegen-

genden Inkonsequenzen unwillkührlich fortgerissen, und wir können nur dann und wann es uns merken lassen, daß wir Kraft genug haben, solche einzusehen; aber nicht Vermögen genug, dem Strome zu widerstehen, dem wir uns einmahl Preis gegeben haben.

12.

Einleitung S. LI. "Von der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt".

Kant setzt in dem beigefügten Schema unter die Rechtspflichten (Verbindlichkeiten), die zwei Unterarten, Privatrecht und öffentliches Recht, was wohl nur ein Geschwindigkeitsfehler seyn kann; denn Recht kann nicht unter die Verbindlichkeit gesetzt werden, sondern muß als der zweite alternirende Begriff des wechselseitigen Sozialverhältnisses neben demselben kommen. Wobei wir im Vorbeigehen unsere Leser auf die weitere Eintheilung der Tugendpflichten und zwar in Absicht auf unsere Nebenmenschen aufmerksam machen wollen. Diese müssen nun folgende Eintheilung bekommen. Pflicht gegen andere Menschen theilt sich in zwei Kardinalpflichten: in die Pflicht der Gerechtigkeit, welche hier die moralische Maxime ausdrückt, allen Verbindlichkeiten gegen an-

de-

dere nachzukommen, oder die Rechte eines jeden Menschen heilig zn halten; und in die Pflicht der Wohlthätigkeit, welche die moralische Maxime ausdrückt, von dem, worüber wir das freie Dispozitionsrecht oder freie Willkühr haben, einen solchen Gebrauch zu machen, der am meisten zur Beförderung des allgemeinen Wohlseyns der Menschen beiträget.

Was nun noch die Erklärung Kants betrifft, daß die Moral, als die gemeinsame Mutterwissenschaft der Rechts- und Tugendlehre angesehen werden soll: so verdient dieß eine nähere Betrachtung. Bisher hat man sie für die Tugendlehre selbst gehalten, und damit stimmen auch alle bisherigen Aeusserungen Kants über dieselbe überein. Ihr Geschäffte fieng daher auch damit an, ein oberstes objektives Gesetz aufzustellen, welches zum allgemeinen Bestimmungsgrunde der Handlung eines jeden Menschen dienen sollte. Und hiermit stimmte auch die Bedeutung überein, welche man den Wörtern, moralisch (z. B. moralische Handlungsweise,) Moralität 2c. gab, wobei man das Grundwesen derselben immer darin setzte, daß es die innere Handlungsweise des Menschen — der Idee von höchster Vernunft-

heit angemessen — bezeichnen sollte, und demnach nichts enthalten dürfte, was einem fremdartigen Bestimmungsgrunde, wie z. B. dem Zwange, gleichsah. Mit einem Worte, Moral und Ethik, umfaßten nur, die Wissenschaft der Pflicht. Jetzt soll moralisch und ethisch zweierlei seyn, und in einem Abstammungsverhältnisse mit einander stehen.

Moral wird folglich hiermit eine Stelle höher hinaufgeschoben und heißt mit einem andern Worte die reinpractische Vernunftwissenschaft. Diese hat nicht, wie auch angenommen worden war, (wie man denn eben so oft zu wenig, als zu viel annimmt,) nur Eine Provinz unter sich, sondern theilt sich in zwei Theile.

Die reinpractische Vernunft hat nämlich zweierlei Gesetzgebungen (nach unserer Theorie) vorzunehmen. Die eine hat es mit dem Demarkazionsgeschäffte, der als physische Kräfte in Kollision versetzten Vernunftwesen zu thun, und muß früher, als die zweite vorgenommen werden, weil ausserdem, die zweite sehr unpractisch seyn würde, wenn nicht vorher jedem ein freier Wirkungskreis in dem Reiche der Gemeinschaft (als nothwendige Bedingung eines

mo-

moralischen Daseyns,) abgemessen worden ist. Die zweite hat es nicht mit einer gemeinsamen Sache, sondern mit der Privatsache eines jeden, (denn dieß ist wohl der sittliche Wille) auf seinem gesammten, sowohl dem innern, als dem äussern, seiner Willkühr überlassenen Territorium zu thun. Dort ist von blosser äusserer Beschaffenheit unserer Handlungen, unabgesehen auf die innern Bestimmungsgründe derselben; und hier nicht von jener, sondern von dieser die Rede.

Künftig würde, mithin eine moralische Handlung nicht mehr eine solche bezeichnen, die aus Pflicht geschieht; sondern die überhaupt mit den Gesetzen der reinpractischen Vernunft übereinstimmt, es mag durch solche die rechtliche Legalität der äussern Handlungen, oder die Tugendhaftigkeit (Moralität kann man nicht sagen, weil dieß nun mehr zu unbestimmt seyn würde,) der beiden Handlungsarten, (der innern und äussern) bestimmet werden.

Aber eben deßwegen, weil dieß eine gänzliche Umwerfung der mit diesen Wörtern verbundenen Begriffe seyn würde: so schlagen wir lieber zur Benennung der Mutterlehre den Namen practische Ver-

 nunft

nunftwissenschaft, oder practische Philosophie vor. Und dann bliebe Moral die Benennung desjenigen Theiles derselben, welche es mit dem innern Menschen zu schaffen hat; so wie die Rechtslehre der Name desjenigen Theiles, welche den äussern Menschen zum Subjekte ihrer objectiven Gesetzgebung hat.

Bei beiden Wissenschaften liegt der Begriff von Freiheit zum Grunde. Dort wird er gebraucht, um den Menschen seiner eigenen Kaussalität zu unterwerfen; hier um ihn der Kaussalität seiner vorgefundenen Gesellschaft zu entziehen.

13.

"Tafel der Eintheilung der Rechtslehre. Erster Theil. Das Privatrecht in Ansehung äusserer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen).

Zweiter Theil. Das öffentliche Recht. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen)".

Da-

Dagegen haben wir mancherlei zu erinnern und unsere Leser mögen unpartheiisch entscheiden, mit welchem Rechte.

Erstlich was soll das heißen: Gesetze, die keiner äussern, oder öffentlichen Bekanntmachung bedürfen? Entweder ist hier von ihrer Gültigkeit, oder Geltendheit die Rede. Im erstern Falle wird folglich behauptet, daß es einige Gesetze gebe, die an sich gültig wären, wenn sie auch nirgendwo öffentlich bekannt gemacht würden, und einige, welche nur dadurch erst gültig würden, wenn sie in irgend einem Staate, als Gesetze anerkannt werden. Was das erstere betrifft, so ist dieß nicht nur in Beziehung auf einige Gesetze, sondern in Beziehung auf alle Rechtsgesetze wahr, weil recht, recht bleibet, es mag in der Welt anerkannt werden oder nicht. Folglich sind auch die Rechtsentscheidungen der Vernunft über die Verhältnisse der Menschen, wenn sie einen bürgerlichen Verein geschlossen haben, von ewig gültiger Natur, und bedürfen dazu keiner menschlichen Anerkennung.

Im zweiten Falle würde behauptet werden, daß einige Gesetze schon geltend wären, wenn sie

auch nirgends durch öffentliche Gesetze für geltend erkläret sind; und einige Gesetze nur dann geltend, wenn sie als geltend aufgestellet wären.

Man siehet aus diesen widersprechenden Behauptungen sowohl, daß unser Philosoph, ihm unbemerkt, die beiden Begriffe von gültig und geltend (im Vernunftreiche und in der Sinnenwelt geltend), mit einander verwechselt habe; als auch, daß derselbe bei Aufstellung des Hauptmerkmahls zur Unterscheidung der beiden Theile sich dießmahl vergriffen habe. Kant wollte und mußte sagen: der erste Theil der Rechtslehre enthielte die Gesetze über die Vorfälle in dem unveränderten, allgemeinen Sozialzustande; der zweite Theil aber, die Gesetze über den, durch einen bürgerlichen Verein hervorgebrachten veränderten Sozialzustand, daher denn die letztern allerdings eines solchen wirklich geschehenen Vereines bedürfen, ehe sie immanent (ausführbar) werden können. Wobei wir uns übrigens der Kürze wegen, nochmahls auf unsere oben mitgetheilte Erklärung, über die Eintheilung der Rechtswissenschaft, berufen müssen.

Weil hier eine Verwechslung der beiden Begriffe von gültig und geltend gerügt werden mußte,

so

so können wir nicht umhin, diese Gelegenheit zu ergreifen, um unsere Leser auf eine dergleichen sehr alltägliche, und übrigens wegen der Folgen sehr wichtige Vertauschung aufmerksam zu machen. Sie lieget dem bekannten Satze zum Grunde: daß keine That früher bestrafet werden könne, als bis das sie verbietende Gesetz bekannt gemacht sey. Als Rechtssatz, wofür er gewöhnlich gebraucht wird, ist er durchaus falsch. Denn warum sollte eine That, die schon vor allen Gesetzen unrecht ist, nicht straffällig seyn? Das hieße ja, sie wäre recht, man hätte die Befugniß, sie zu begehen, und andere die Verbindlichkeit, solche als recht anzuerkennen; was folglich Widerspruch wäre, weil unrecht nicht zugleich recht seyn kann. Als Rechtssatz muß er vielmehr so lauten: jede ungerechte Handlung qualifiziret sich, so lange sie fortdauert, zu einer Handlung, gegen die auch die vereinte Macht zu wirken das Recht hat. Hingegen soll dieser Satz nur eine Instruction für den Richter seyn; so heißt er: die Richter sollen nach dem öffentlichen Willen, die ihnen anvertraute richterliche Gewalt nur gegen diejenigen gesetzwidrigen Handlungen gebrauchen, welche von der Zeit ihres Verbotes vorgefallen sind. Hier ist folglich nur vom geltenden und nicht vom

gültigen die Rede, welches beides, ohne von der Wahrheit auf Irrthum zu gerathen, nicht verwechselt werden kann.

Zweitens siehet man aus Kants Erklärung, daß der erste Theil seiner Rechtslehre, nur die Rechte in Ansehung äusserer Gegenstände — oder die das äussere Mein und Dein betreffen — enthält; mithin davon die Rechte, welche nach seiner, in der Einleitung selbst gemachten Eintheilung, das innere Mein und Dein betreffen, (die Personalrechte, die dem Menschen, als Person, oder selbstständiges Wesen zukommen,) gänzlich ausgeschlossen sind. Warum that doch dieses Kant? Warum erwähnet er derselben nur in der Einleitung so im Vorbeigehen? Warum setzt er gerade diese nicht nach ihrem so wichtigen Inhalt auseinander, da ja doch das Menschenrecht, (wie es Kant nennt,) das Kapitalrecht ist, an welches sich alle übrigen auf das genaueste anschließen. Wenn Kant einen sogenannten Juristen, der nur die Gesetze seines Landes, aber nicht die Rechtsprinzipien kennt, mit einem Kopfe ohne Gehirn vergleicht; so möchte ich eine Rechtslehre, ohne das Menschheitsrecht einen Körper nennen, der gar keinen Kopf hat. Doch der Respekt für den grossen

sen, verdienten Mann, verbietet mir, in weitere Klagen und nähere Untersuchungen über diese nachtheilige Weglassung aus zu brechen.

14.

*S. 72. Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich. S. 73. Ich bin nicht verbunden, das äussere Seine des andern unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach eben demselben Prinzip verhalten. — Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.

S. 74. Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statt haben. — Denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemanden (dem es gesichert wird,) schon voraus.

Anf-

Aufrichtig zu gestehen, so fühlen wir einen innern, von unserer Willkühr unabhängigen Widerwillen gegen alle Sätze, die bei allem Widerspruche dennoch wahr seyn sollen. Letzteres können sie doch nur seyn, wenn sie keinen Widerspruch enthalten. Warum drückt man sie daher nicht so aus, daß sie keinen Widerspruch enthalten? Es scheint dann zwar nicht mehr so tief gelehrt; aber dafür ist es desto faßlicher, was uns bei practischen Wahrheiten über alles gehen sollte.

Ohne Widerspruch lautet diese ganze Behauptung auf folgende Weise. Eigenthum kann sich jeder auch in dem allgemeinen Sozialzustande erwerben; gesichert wird es uns aber erst durch den bürgerlichen Verein.

Wäre Kant davon ausgegangen, den Rechtsbegriff von dem irgendwo Geltenden oder Gesetzmässigen abzusondern, so würde Er nie in den Fall gekommen seyn, widersprechende Lehrsätze aufzustellen. So aber, da er auch das Gesetzmässige eines Landes (was irgendwo als Gesetz gilt,) recht nennt, es mag solches mit dem Rechtsprinzip übereinstimmen oder nicht, muß er stets auf beide Rücksicht nehmen,

und überall unterscheiden, was jure (nach dem Sozialgesetze) und was de jure (nach irgend einem bürgerlichen Gesetze) geschieht, wem ist aber an solchen Behauptungen etwas gelegen, wie z. B. S. 64., daß man zwar im natürlichen Zustand etwas mit Recht (jure) besitzen könne, aber nicht von rechtswegen (de jure) d. i. unter dem Schutze eines öffentlichen Gesetzes?

Auf diese Weise muß man mehrere vorkommende Widersprüche und daher entstehende Dunkelheiten erklären. Wir können dieß unsern Lesern nunmehr selbst überlassen, zumahl wenn wir ihnen noch kürzlich die ganze rechtliche Untersuchung über das Eigenthum auf eine weit faßlichere Weise vorlegen werden.

Wir nennen jede von uns unterschiedene Sache unser Eigenthum, wenn wir befugt sind, von andern zu fordern, es als zu unserm unabhängigen Gebiete (Personalreiche) gehörig anzusehen. Hierdurch wird folglich eine Sache dem gemeinschaftlichen Reiche — das nur zum Gebrauche vorhanden ist — eximirt und andern unzugängig gemacht. Damit eine Sache aus dem gemeinschaftlichen Reiche in das Privatreich gelangen könne, dazu wird erfordert. 1) ein

Act

Act überhaupt, als Ursache einer angenommenen Wirkung; 2) daß ich durch das höchste Sozialgesetz zu diesem Act berechtiget bin, so wie nach demselben auch jedem frei stehen muß; 3) daß durch diesen Act auch wirklich etwas so mit meiner unabhängigen Person vereiniget werde, wodurch es für die andern unmöglich gemacht wird, diese Sache wider meinen Willen zu gebrauchen, ohne mich dadurch zu lädiren. — Die weitere Ausführung hiervon finden die Leser in meiner Rechtswissenschaft.

15.

"S. 73. Wenn es rechtlich möglich seyn muß, einen äussern Gegenstand, als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subjecte erlaubt seyn, jeden andern, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

Kant und schon vor ihm ein anderer angesehener Philosoph, nehmen an, daß der Mensch gezwungen werden könne, mit andern einen bürgerlichen Vereinigunsvertrag einzugehen. Dieses Zwangsrecht

wird

wird von ihnen nicht unmittelbar aus dem höchsten Sozialgesetze oder Rechtssatze abgeleitet, sondern aus dem Rechte, einen äussern Gegenstand, als das Seine zu haben, welches jenes Zwangsrecht als das einzig mögliche Mittel, dasselbe wirklich zu machen, in sich schließet.

Dieses siehet schon an sich etwas verdächtig aus; denn dieser Lehrsatz scheint nur dem Bedürfnisse sein Daseyn zu verdanken zu haben. Weil diese Philosophen nämlich ihren Beweis für die Gültigkeit des im ausserbürgerlichem Zustande möglichen Eigenthums aus ihrem aufgestellten Rechtsprinzip — und zwar mit Grunde — nicht führen können: so gaben sie solches der durch öffentliche Gesetze sich darüber zu erklärenden Willkühr der Menschen anheim. Da unterdessen die Menschen doch ein Recht zum Eigenthum haben müssen, und die Schuldigkeit des Philosophen ist, solchen zur Ausübung desselben, oder zum Besitz von wirklichen Eigenthume zu verhelfen: so wird demselben aus seinem Recht zum Eigenthume dargethan, daß er seine freien Mitmenschen zwingen könne, mit ihm in einen Zustand zu treten, wo sein Recht realisiret werden könne.

Das ausschließende Gebrauchsrecht an einem sonst allen zugängigen Gegenstande, setzt eine Handlung voraus, worauf jenes Recht nach dem höchsten Sozialgesetze entspringet. Nicht dem Belieben der Menschen ist es anheim gegeben, was Eigenthum seyn soll, sondern die Vernunft hat auch hierin jedem sein unabhängiges Gebiet zugemessen. Folglich kann durch den Verein nicht erst ein Eigenthum entstehen, sondern durch denselben wird dasselbe — als nicht blos möglich, sondern als schon wirklich vorhanden, beschützt.

Uebrigens ist es gar eigen, daß der freie Mensch zu einer unfreien Handlung gezwungen werden soll; daß der bürgerliche Gesellschaftsvertrag zu einer Zwangssache gemacht wird. Und dieses grosse Opfer nur deswegen, um den Menschen dadurch Eigenthum zu verschaffen. Damit sie den Menschen an Sachen reicher machen, machen sie ihn an seiner Person ärmer.

Nein, weil der Mensch für seine Person frei ist: so kann er zu keiner Handlung auf diesem seinem unabhängigen Personalgebiete gezwungen werden, und es darf ihn niemand als nichtfrei, oder

Sclav

Sclav (societati privatae adscriptus) vindiziren. Ein bürgerlicher Verein ist ein freier Vertrag, und die Menschen treten durch einen Act der Freiheit, nicht aus Zwang dazu. Die Vernunft macht es nur zu einer unerläßlichen Pflicht für jeden, nicht allein in einen solchen Verein zu treten, sondern auch solchen ihren Forderungen gemäß einzurichten, weil weder Sittlichkeit noch Glückseligkeit ohne einen solchen Verein vorzüglich auf Erden gedeihen kann.

So bald man sich von der rechtlichen Möglichkeit überzeugt haben wird, eine Sache zu seinem unzugängigen Personalreiche zu ziehen, ohne daß man dazu die Einwilligung oder Anerkennung der andern nöthig hat, wird man auch um so lieber den Begriff vom Staate, als einer sich durch gegenseitigen Zwang konstituirenden Gesellschaft, aufgeben. Aber eben das erstere hält für alle diejenigen um so schwerer, welche die schon oft erwähnten Begriffe von gültig und geltend noch nicht zu unterscheiden gelernt haben, und daher auch beide, verwechseln, wenn die Frage vorkommt: ob zum Eigenthume die Anerkennung anderer nöthig sey? Ja! um es geltend, aber nicht um es gültig zu machen. Letzteres ist es schon vorher, und muß es seyn, weil es nicht aus dem Willen, sondern aus

der Vernunft hervorgehend ist. Daher kann auch das Ungültige (was unrecht ist) nicht dadurch in Gültig verwandelt werden, wann man es geltend gemacht hat.

Mit dieser Darstellung fället auch die Eintheilung des Eigenthums in provisorisches und peremtorisches von selbst, als gänzlich unnöthig, hinweg.

16.

S. 131. Die Erwerbungsart durch Besitzung. "Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern bloß durch den langen Besitz (usucapio). Denn, (S. 132.) wer nicht einen beständigen Besitzact (actus possessorius) einer äusseren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existiret, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, so lange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtiget, und wenn er sich hinten nach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht er sey es noch, und der Besitz sey ohne einen kontinuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben."

Die-

Diejenigen Gesetzgeber, welche die Präscription oder Verjährung eingeführt haben, hatten die Vorstellung, daß durch langen Besitz eine Sache, welche fremdes Eigenthum sei, endlich eigenthümlich werden könne, nur ganz dunkel aufgefaßt, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können, weil sie überhaupt keinen deutlichen Begriff von dem rechtlichen Entstehungsgrunde des Eigenthumes hatten. Daher auch die Angabe der Zeit, wo das Verjährungsrecht eintritt, nur willkührlich ist; obgleich auch nicht geläugnet werden kann, daß ihnen bei diesem Acte ihrer Willkühr jener rechtliche Entstehungsgrund des Eigenthums dunkel vorgeschwebet habe. Ein Beweis, daß das Sozialgesetz jedem ins Herz gegraben ist, wenn es auch nicht von jedermann gelesen und angewendet werden kann.

Die Gesetzausleger, welche einen rechtlichen Grund dieser gesetzlichen Verordnung aufzufinden sich Mühe gaben, beriefen sich theils auf eine präsumirte Einwilligung dessen, der sein Eigenthum nicht weiter zu besitzen begehret hat; theils auf eine Verlassenschaft des Eigenthums, wodurch dasselbe eine herrenlose Sache geworden sey u. s. w.

Kant gesellt sich zu diesen Auslegern, indem er einen neuen Rechtsgrund vorleget, der darin bestehen soll: 1) daß keine Läsion vorgegangen sei, weil der ehemalige Eigenthümer sich nicht, während der Anspruchslosigkeit, zum Titel eines Besitzers berechtiget hat; 2) daß der ehemalige Eigenthümer bei der Reklamazion nicht sagen könne, die Sache sey noch sein Eigenthum, sei es, ohne einen kontinuirlichen rechtlichen Act geblieben. Aber eben dieß wird ja gefragt — ob ein Eigenthum seinem Eigenthümer bleibt, wenn er solches auch lange Zeit nicht in Anspruch genommen hat; ob er ohne einen kontinuirlichen Act seines Eigenthumsrechtes solches nach einiger Zeit noch als sein gebliebenes Eigenthum zurückfordern könne; ob — mit einem Worte — Eigenthum, auch ohne fortgesetzte Anmassung desselben, Eigenthum bleibe, oder ob dazu erforderlich ist, wenn man es nicht verliehren will, andern Personen zu wissen zu thun, daß wir es noch als unser Eigenthum betrachten. Daher scheint es entweder petitio principii zu seyn, oder Kant hat etwas anderes sagen wollen, als er wirklich gesagt hat.

Was wir hier über diese Rechtsfrage sagen können, ohne unserer in Druck gegebenen Rechtswissen-

schaft vorzugreifen, ist folgendes. Eigenthum bleibt seinem Karakter getreu, nach welchem es nicht nöthig ist, daß der Herr desselben demselben entweder gegenwärtig sei, oder überhaupt als solcher gegen dasselbe sich thätig beweise. Der Eigenthümer kann von demselben sich entfernen, oder auch keinen — nicht einmahl den Gebrauch von demselben machen, ohne von demselben vor andern zu behaupten, es sei sein Eigenthum. Dieses ist also gerade die entgegengesetzte Behauptung. Der Grund für dieselbe liegt theils darin, daß durch das Weggehen von dem Eigenthume, und dem Nichtgebrauche desselben, an dem wesentlichen Verhältnisse zwischen einem Eigenthümer und einer eigenthümlichen Sache, allgemein angenommener Weise, nichts verändert werde, indem in dem Begriff von Eigenthume, die Nothwendigkeit des Dableibens und des wirklichen Gebrauches, nicht enthalten ist; theils weil aus dem höchsten Sozialgesetz — wie zu seiner Zeit erwiesen werden soll — gerade die Verbindlichkeit folget: sich an keiner Sache zu vergreifen, die den Karacter des Eigenthümlichen an sich trägt, und zwar dieß ganz unabgesehen von der Person des Eigenthümers. Woraus denn natürlich folgt, daß Eigenthum durch fremden Besitz nie aufgehoben werden könne, so wenig als Recht in Unrecht zu verwandeln ist.

Eine ganz andere Gestalt aber bekommt die nämliche Frage, wenn man sie so hinstellt: ob nicht der rechtliche Entstehungsgrund eines Eigenthums nach und nach verlöschen könne? wodurch, wenn dieß erwiesen werden sollte, es auch rechtlich dargethan wäre: daß ein vorheriges fremdes Eigenthum noch das Eigenthum eines fremden Besitzers werden könnte, und mithin das Präscriptionsgesetz vor der Hand nicht zu verwerfen wäre, bis man im Stande ist, solchem rechtlichere Bestimmungen zu geben.

Hiermit fällt denn auch die Besorglichkeit weg, welche Kant auf den Fall äussert, wenn diese Verjährungsgesetze aufgehoben würden, weil dann aller Besitz uusicher gemacht würde. Aber auch ohne dieß würde es damit keine Noth haben, weil der Staat, dessen richterlicher Machtsbeistand aufgefordert wird, demjenigen, der eine Sache in Anspruch nimmt, den Beweis der Rechtmässigkeit seiner Ansprüche abfordern muß. Man nehme daher an, als könne ein gewisser A auch beweisen, daß er der rechtmässige Erbe von C sei, der vor etlichen hundert Jahren ein Grundstück des jetzigen Besitzers B eigenthümlich besessen habe: so folgt hieraus nichts mehreres, als was dieß besaget, nämlich daß C es damahls eigenthümlich be-

besessen habe. Mehr und zwar, daß er und seine Erben es beständig eigenthümlich besessen haben, liegt nicht darin. Mit Recht wird daher von dem Kläger gefordert, daß er auch letzteres beweise. Dieses kann er nun in diesem Falle nicht anders darthun, als daß er den Beweis führet: es sei ihm oder seinen Ascendenten auf eine unrechtmässige Art entrissen worden.

Hiermit werden noch nicht alle diejenigen zufrieden gestellet seyn, welche in der Welt so viele unrechtmässig entwendete Güter wahrnehmen. Aber nie möchten wir auch die Ehre erhalten, eine rechtsmässige Deduction für ungerechtes Gut geliefert zu haben. Jedoch müssen wir dieß noch zur Beruhigung jener sagen, daß nach unserer Theorie vom Eigenthume die böse That des ungerechten Wegnehmens zwar nie gerechtfertiget, jedoch auch dargethan werde, wie manche dergleichen böse Thaten mit dem Eigenthumskaracter selbst verschwinden müssen. Wie voll müßte auch die Welt von Ungerechtigkeiten werden, wenn die Vorsehung nicht dafür gesorgt hätte, daß die Natur selbst solche nach und nach vernichten könnte.

17.

S. 136. "Testamente sind auch nach dem bloßen Naturrecht gültig; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seyn, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt,) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben,) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt, und eigentlich keinem angehört."

Ueber die Rechtlichkeit der Testamente im allgemeinen Sozialzustande wurde in den letztern Jahren unter den Naturrechtslehrern sehr viel debattirt. Fast alle — bis auf den Hr. Prof. Heydenreich — giengen zu der Meinung über, daß sie keine Rechtsgründe für sich habe; und zuletzt trat ihnen auch der eben genannte Philosoph bei. Kant scheint von der einen Seite geneigt zu seyn, sie annehmen zu wollen, zumahl da die Gesetze sich dafür erklären; von der andern Seite aber scheint er davon nicht vollkommen überzeugt zu seyn und schränkt ihre Gültigkeit wieder so ein, daß von ihrer Gültigkeit nichts weiter als der Name übrig bleibt. Er sieht die Sache aus folgendem Gesichtspuncte an.

Es ist rechtlich möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben. Denn von Seiten des Erblassers ist das hierzu nöthige versprochen, und von Seiten des Erbnehmers ist nicht nur das ausschlüßliche Recht die Erbschaft zu acceptiren vorhanden, sondern es ist auch nothwendiger Weise anzunehmen, daß der Erbnehmer sie auch stillschweigend acceptire, weil es Gewinn für ihn ist. — Aber damit sagt Kant auch nichts weiteres, als daß der Erbnehmer sie mit Recht übernehmen könne; aber nichts bestimtes darüber: ob das ausschlüßliche Recht, eine durch den Tod eines Menschen erledigte Sache, als Erbschaft zu übernehmen (zu welchem Titel freilich nur der ernannte Erbe befugt ist) allen übrigen Menschen die Verbindlichkeit auferlege, sich der erledigten Sache zu enthalten und solche nicht als ein heimgefallenes Gemeingut anzusehen. Vielmehr scheint Er andeuten zu wollen, daß er das Recht nicht so weit ausgedehnt wissen wolle, indem er die Gültigkeit der Testamente nur dahin erkläret, daß solche fähig und würdig seyen, im bürgerlichen Zustande als gültig angesehen zu werden. Und in dem Schluße der oben angeführten Stelle scheint er es sogar für nöthig zu finden, daß die Menschen sich vereinigen, die Erbschaft als eine niemand (folglich auch nicht dem ernannten

Erben) gehörige Sache (die folglich jedermann in Besitz nehmen kann) in einstweilige Verwahrung zu nehmen, bis sie von dem Erbnehmer durch wirkliche Acceptazion rechtlich erworben worden ist.

Wir bedauern, daß wir nicht mehr aus den Worten Kants heraus erklären können, als er für gut befunden hat, durch dieselben von seiner Ueberzeugung zu offenbaren.' Jedoch zweifeln wir fast, ob weder Er oder andere sich noch bestimmter erklären können, weil die von ihnen zum Grunde gelegte Theorie vom Eigenthume mehr nicht, als höchstens das vorzügliche Erwerbungsrecht dem ernannten Erben einräumen kann. Nach unserer Theorie vom Eigenthume aber erhellet die allgemeine Verbindlichkeit, alles Eigenthum, ganz unabgesehen von der Person des Eigenthümers (er sey, wo er wolle) als Eigenthum zu respectiren. Ist dieß bewiesen, so ist das Testament auch noch nach dem Tode gültig, und die Hinterlassenschaft nur von demjenigen mit Recht zu übernehmen, der es Kraft des fortgehenden Willens des Eigenthümers thun kann. Alle Uebrige können es nicht, ohne Eigenthum zu verletzen.

Hier-

Hiermit wären dann auch die bürgerlichen Gesetze gerechtfertiget. Denn könnte die Rechtmässigkeit nicht nach dem Sozialgesetze erwiesen werden: so würden die Gesetze ungerecht handeln, indem sie ihren Schutz dem Erbnehmer gegen jeden verleihen, der doch das Recht hat, die Hinterlassenschaft, als eine in die Gemeinschaft zurückgegangene Sache zu betrachten, und solche daher als Eigenthum zu erwerben. Wollte man auch annehmen, daß die gesammte Bürgerschaft zu Gunsten eines jeden Erbnehmers ihrem Rechte auf das durch den Tod des Eigenthümers heimgefallene Gemeingut entsagen könne: so würde nöthig seyn, daß jeder sich darüber erkläre, weil es ein jus singulorum ist, wo die Mehrheit der Stimmen nicht hinreicht. Ueberdieß würde jeder Nichtbürger dennoch berechtiget seyn, eine solche Verlassenschaft in Besitz zu nehmen — folglich eine solche Konvenzion den beabsichtigten Zweck doch nicht völlig erreichen.

18.

S. 140. "Die Frage ist hier nicht bloß, was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern, was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens

tens (gesetzmässig) und da giebt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen, und dennoch neben einander bestehen können; weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren, Gesichtspunkten gefället werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: der Schenkungs- und Leihevertrag, die Wiedererlangung und die Vereidigung."

Diese vorliegende Stelle ist in zweierlei Rücksicht vorzüglich betrachtungswürdig. Erstlich deßwegen, weil Kant in dieser Stelle die merckwürdige Erklärung thut, daß es nur vier Fälle giebt, wo die bürgerlichen Justizgesetze mit den ewigen Rechtsgesetzen in Widerspruche seyn, und doch das Recht auf ihrer Seite haben können. Mithin erkläret hiermit Kant zugleich, daß in allen übrigen Fällen die Abweichungen der öffentlichen Justizgesetzen von den ewigen Rechtsgesetzen ungerecht heißen. Dieß merkwürdige Bekenntniß mögen sich diejenigen merken, welche von Kant sich bisher verleiten ließen, zu glauben, als wäre alles Recht, was die öffentlichen Gesetze dafür erklären, und mithin hätte es nichts zu bedeuten, wenn auch diese mit dem sogenannten Naturrechte in Widerspruche wären.

Noch wichtiger ist in unsern Augen die Behauptung Kants: daß ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden Gesetzgebungen statt finden, und die verschiedenen Entscheidungen derselben dennoch neben einander bestehen können. Letzterer Ausdruck kann doch unmöglich etwas anderes sagen: als daß sie vor der Vernunft als rechtlich beständen; welches daher käme, weil sich zwei verschiedene, aber dennoch wahre Gesichtspunkte fänden, nach welchen das Urtheil, um es recht zu fassen, nothwendiger Weise verschieden ausfallen müsse.

Also hinge die Rechtentscheidung über ein und dasselbe Factum doch in einigen Fällen von Umständen ab, die hier darin bestehen, daß die Vernunft durch zwei verschiedene Personen spricht; dort durch den Menschen, und hier durch den Richter. Durch letztere Person muß folglich eine Verwandlung des Rechtes in Unrecht, und des Unrechts in Recht vorgehen. Dieß muß man annehmen, wenn man sich auch hinter den Worten versteckt, daß ein verschiedener Gesichtspunkt statt finde. Denn an dem Hauptgesichtspunkte "wie entscheidet das Sozialgesetz über dasselbe" kann nichts verändert werden; sondern man muß annehmen, daß der ganze Unterschied darin be-

stehet: hier urtheilt Ein Mensch als Selbstrichter; dort urtheilt eine ganze Gesellschaft (der Staat) deren Machtbeistand zu Hülfe gerufen wird. Beide wollen Recht sprechen; mithin ist der ganze Unterschied bloß persönlich, und man muß annehmen, daß hierdurch etwas am Recht verändert werden könne, was doch nicht seyn kann.

Unsere Leser werden nunmehr sich endlich an die Bemerkung gewöhnen, daß Kant überall, wo er den öffentlichen Gesetzen zu Gunsten spricht, und der herrschenden Meinung von denselben, als wirklichen Rechtsaussprüchen, huldiget, in Behauptungen verfällt, die mit Seinem Tiefsinne sich nicht vereinigen lassen, und mithin auf die Rechnung eines zu gefälligen, toleranten Herzens zu setzen sind.

Um aber den Beweis noch anschaulicher zu führen, daß Recht auch im Munde des öffentlichen Richters nie Unrecht werden könne: so wollen wir einen der gegebenen Fälle untersuchen, auf die sich Kant beruft, um die Möglichkeit seiner Meinung zu beweisen.

Wenn bei einem Schenkungsvertrage der Schenkende sich auch nicht ausdrücklich vorbehalten hat,

zur

zur Erfüllung des Versprechens der Reue, von dem Beschenkten nicht gezwungen zu werden: so darf der Beschenkte dennoch nicht den Schenkenden zur Erfüllung seines Versprechens zwingen. So entscheidet die Vernunft, weil sie nach dem Sozialgesetze jedem Menschen das Recht der Unveräusserlichkeiten seines Willens zuspricht; und in dem vorliegenden Falle, wenn man dem Beschenkten ein Zwangsrecht gegen den Schenkenden zuschreiben würde, der Wille des Einen an den andern veräussert, angenommen werden müßte.

Nach den öffentlichen Gesetzen wird, diesem Vernunftausspruche entgegen, angenommen, daß der Zwang allerdings statt finde, weil der Schenkende nicht beweisen kann, daß er sich den Reuefall vorbehalten habe. — Kant rechtfertiget dieses aus dem Grunde "weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann; und weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde."

Hierbei ist erstlich die Frage zu beantworten: ob in einem Falle, der von dem Sozialgesetze so bestimmt

stimmt entschieden wird, an Präsumtionen auch nur zu denken ist. Letztere kommen nur in einem Falle zum Vorschein, wo das Factum noch im Dunkeln ist. Und dann ist es Regel der Gerechtigkeit, sich auf solche nicht einzulassen, weil sie vor Ungerechtigkeiten nicht sichern, welche der Richter als das schlimmste Uebel immer im Auge haben muß. Er muß vielmehr bei einem solchen in Ungewißheit liegenden Falle denken: ultra posse nemo obligatur. Der Staat hat sich nur vereiniget, um demjenigen mit seiner gesammten Macht beizustehen welcher wirklich gesetzliches Unrecht leidet. Kann dieß nicht klar dargethan werden: so wird der Fall als nicht zu entscheiden abgewiesen. Aber hier ist das Factum klar, und es ist gleichviel, ob der Schenkende sich die Zwangslosigkeit vorbehalten hat oder nicht. Folglich liegt hier den öffentlichen Gesetzen ein Irrthum zum Grunde, welcher zu ungerechten Aussprüchen verleitet.

Zweitens sehen wir nicht ein, warum das Rechtsprechen erschweret wird, wenn in den Gerichtshöfen nicht als Grundsatz aufgestellt würde: daß in solchen an sich schon bestimmten Fällen es auf ausdrücklichen Vorbehalt ankomme. Jener Grundsatz kommt nur auf solche Fälle in Anwendung, wo durch einen solchen

Vorbehalt von dem andern etwas **neues** erworben werden kann.

Haben wir noch Unrecht zu behaupten; daß zwei sich entgegengesetzte Rechtsaussprüche eben so wenig sich gedenken lassen, als eine Verschiedenheit im Urtheile über die Zahl der Winkel in einem Dreiecke?

19.

S. 154. Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. "Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welche die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts **theilhaftig** werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit. — Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand.

Hiermit sind wir an die Schwelle des **Staatsrechts** gelangt, einer Wissenschaft, die so unendlich wichtig, und dennoch im Grunde noch sehr wenig angebauet ist, theils, weil sehr viele Philosophen an

dem in sie von Jugend auf hineingewachsenen politischen Aberglauben (der in seiner Art so hartnäckig wie der religiöse ist) sich krank befinden; theils, weil sie nicht Herz genug haben, wenn ihr Nachdenken auch auf diese Wissenschaft gelenket wird, der Wahrheit ganz Gehör zu geben. Sie erschrecken vor ihr, weil ihr Ideal von Staat mit den wirklichen Staaten in so manchem Widerspruche steht. Daher finden sie es für weit zuträglicher, jenes diesen, als diese jenem anpassend zu machen. Dadurch entstehet denn ein Zwitter von einem Staatsrechte, der dem reinen bis jetzt den Zugang bei dem Menschen versperrt.

Wer auch in dem politischen Fache ein Freigeist seyn, d. h. von aller politischen Superstition befreit, nur der Wahrheit getreu seyn will, der muß vorzüglich bei den Anfangsgründen dieser Wissenschaft sehr auf seiner Hut seyn, damit nur hier kein Vorurtheil sich einschleichen möge, das durch die ganze Reihe von Untersuchungen nichts als Irrthum und halbe Wahrheiten erzeugen mag. Daher bitten wir unsere Leser, sich es recht sehr angelegen seyn zu lassen, den vermeintlichen Uebergang aus dem allgemeinen Sozialzustande in den besondern des bürgerlichen Vereines mit klaren Augen aufzufassen.

Der

Der allgemeine Sozialzustand ist ein Zustand des Krieges, und muß es bleiben, so lange die Menschen in dem Verhältnisse physischer Wechselwirkung stehen. Ob nun gleich die Vernunft diesen Widerstreit durch ihr höchstes Sozialgesetz sehr gut zu lösen weiß, und durch dasselbe die Grenzlinie seiner Wirksamkeit ziehet: so kommt es ia gleichwohl noch auf die Menschen an, ob sie demselben Folge leisten wollen, und wenn sie dieses wollen, ob sie das Sozialgesetz auch richtig verstanden und angewendet haben. Wo zwei streitende Partheien sind, da muß es durchaus an einer derselben liegen, welche unrecht hat, daß sie solches entweder nicht einsehen kann, oder nicht befolgen will.

Man muß nicht ungehalten gegen die Vorsehung werden, daß sie diesen Zustand entstehen ließ. Ohne denselben würde der Mensch wenig Gelegenheit zu seiner sittlichen Ausbildung haben. Gerade dieser Kampfplatz giebt ihm tausend Gelegenheiten, moralisch zu handeln. — Und überhaupt war es absolut unmöglich, den Menschen zusammen einen Planeten zu ihrem moralischen Wirkungskreise anzuweisen, ohne sie zugleich zu Sinnenwesen zu machen, mithin sie dem Gesetze des Kaussalitätsverhältnisses unter sich zu unterwerfen.

Alle Menschen sind freie Wesen, und als solche sind sie ihrer eignen Vernunft unterworfen, welche sie nur allein als ihren Oberherrn anerkennen. Daher ist jeder Mensch sein eigener Gesetzgeber und Richter. Daß dieß so ist, ist unvergleichlich gut. Wäre es nicht so, so wäre der Mensch nicht mehr Mensch. Lassen wir uns daher nicht von der eitlen Furcht befallen, daß etwas, was der Schöpfer gemacht und verordnet hat, schlimm sey, weil **wir** schlimmes daraus erfolgen sehen.

Wenn zwei Partheien, die ihre Rechtssache vor ihrer respectiven Vernunft bringen, in Streit gerathen: so sucht jeder das, was ihm recht scheint geltend zu machen. Und dieß ist ganz natürlich. Denn warum sollte man das nicht zu behaupten suchen, was man behaupten darf und kann. Mithin ist das jus fortioris kein Unding, wenn es recht verstanden wird. **Nicht die Kraft giebt ein Recht, sondern die Kraft hat das Recht, das Recht geltend zu machen.** Wir müssen daher dieses Recht bestimmt so ausdrücken: **Jeder Mensch ist befugt, dasjenige geltend zu machen, was ihm recht däucht.** Soll er nicht hiezu befugt seyn? Oder hat der **Schwächere** ein Recht, von dem Stärkern zu verlangen, daß er seiner (des

Schwä-

Schwächern) Ueberzeugung vom Rechte folge? — Auch vor dieser Wahrheit wollen wir nicht erschrecken; und die schlimmen Folgen daraus nicht eher sehen, als bis sie wirklich zum Vorschein kommen.

Jeder Mensch muß es für nothwendig halten, sich mehr Macht zur Geltendmachung seiner Rechtsame zu verschaffen, weil er bei aller Stärke doch immer besorgen muß, sehr oft der Schwächere zu seyn. Denn es wird nicht immer Kraft mit Kraft gemessen, sondern gar oft kann der Schwächere durch Gewandheit, List, vortheilhafte Lage und Zeit u. d. g. die Uebermacht über den Stärkern erhalten.

Das zweckmässigste Mittel ist hierzu, daß der Mensch mit andern einen Verein der Kräfte schliesset, um alle Rechte gegenseitig auf das ausdrücklichste zu beschützen. Nothwendig ist es hierbei, daß die Vereinigten darüber überein kommen, was jedem Menschen für Rechte zugestanden werden sollen. So oft alsdann der Fall eintritt, daß ein solches dafür erklärtes Recht in Gefahr kommt, kann der vermeintliche Rechtsinhaber die vereinigte Macht zu seinem Schutze reklamiren; und die Richter sind weiter nichts, als die von der Gesellschaft aufgestellten Perso-

sonen, um zu untersuchen, ob diese Reklamazion statt finde oder nicht.

Was wird durch diese Modifikazion (nicht Verlassung) des allgemeinen Sozialzustandes verändert? und was nicht verändert?

Nicht verändert wird das allgemeine rechtliche Verhältniß, vermöge welches jeder befugt ist, sein Recht geltend zu machen. Jeder ist fortwährend sein eigner Richter, was die Berichtigung der Frage betrifft: ob er in dem gegebenen Falle recht habe, d. i. zu handeln — sey es mit oder ohne Zwang — befugt sey. Darüber haben die öffentlichen Richter nicht zu urtheilen; denn deren Bestimmung ist nur, die Frage zu beantworten: ob die Gesellschaft in dem vorliegenden Falle sich anheischig gemacht habe, mit ihrer Gesammtmacht dem Kläger zu Hülfe zu kommen.

Ganz falsch ist folglich die Meinung, als hätten diese Richter über mich zu richten, in wie ferne ich wissen will, ob ich recht habe oder nicht. Nein, dieß will ich nicht wissen; sondern ob diejenigen, mit welchen ich einen gegenseitigen Vertrag zur Beschirmung unserer Rechte eingegangen habe, nicht ver-

vermöge desselben verbunden sind, mir in dem angezeigten Falle, Beistand zu leisten. Von meiner Seite folglich handelt die Anfrage von Verbindlichkeit; der Richter aber, als die vollziehende Macht des Rechtsbeistandes hat nachzusehen, ob solche auch statt finde. Dieses kann er jedoch nur dann entscheiden, wenn er den Rechtsstreit selbst untersucht hat. Daher denn der unglückliche Wahn, als wenn dieß der eigentliche Zweck sey, mithin, daß die Menschen im Staate aufgehöret hätten, ihre eigene Richter zu seyn, und das Urtheil über ihre Sache lediglich einer fremden Autorität unterworfen hätten. Seitdem die Menschen diesem Wahne gefolgt sind, haben sie aufgehört, diesen wichtigen Zweig der moralischen Selbstbildung zu kultiviren, und kennen die Gerechtigkeit nur dem Worte oder dem Ausspruche anderer nach.

Was hat sich denn verändert? der allgemeine Sozialzustand bleibt zwar noch wie bevor (daher auch der bürgerliche kein Heraustritt aus demselben, sondern ein weiterer Schritt in demselben genannt werden muß) aber statt, daß ich sonst allein mit meinem Gegner einen Streit auszufechten habe, hat einer von uns die ganze Nazionalmasse vom Beistand auf seiner Seite. Hierdurch hat sich freilich

 viel

viel verändert, und zwar zu meinem größten Vortheile, wenn ich ein Recht liebender Mensch bin. Jedoch kommt zu gleicher Zeit auch sehr vieles auf die Gesellschaft an, mit der ich diesen Verein geschlossen habe. Ist sie rechtschaffen gesinnt, so wird es im Ganzen gute Wege haben, weil solche nur selten unrecht handelt. Ist es aber eine Gesellschaft, die ihre gesammte Macht dem Willen eines bösen oder kurzsichtigen Gesetzgebers anvertrauet hat, dann wehe allen Mitgliedern, die in einem solchen Staate leben müssen; (denn Widersetzlichkeit gegen eine so grosse Macht wäre Unsinn von ihnen). Nichts bleibt ihnen übrig als Ergebung in ein trauriges Schicksal.

In wie ferne konnte nun Kant den noch vereinslosen allgemeinen Sozialzustand einen rechtlosen, und den zu einem bürgerlichen Vereine sich modifizirten allgemeinen Sozialzustand einen rechtlichen nennen? Rechtlich im eigentlichen Sinne sind beide, denn ich habe das Recht, in beiden zu leben. Aber Kant gebraucht hier dieß Wort, das man nicht so fertig zu allem gebrauchen sollte, in einem ganz neuen Sinne. Ein rechtlicher Zustand ist Ihm ein solcher, in welchem man allein seines Rechts theilhaftig werden kann. Wie? kann man im staatslosen Zustande

nicht

nicht auch sein Recht geltend machen? Ja, aber nur nicht so allgemein und gewiß. Aber wird man denn auch immer und sicher seines Rechtes in Staaten theilhaftig? Nein, denn die Gesetze, welche den öffentlichen Beistand bestimmen, sind gar oft ungerecht. Mithin bestehet der Vorzug des bürgerlichen Zustandes vor dem staatslosen nur allein darin, daß ich in dem erstern weit mehr in dem Zustande bin, mein Recht geltend zu machen.

Man kann daher auch mit Kanten nicht füglich sagen, daß der Mensch, wenn er einen bürgerlichen Verein schliesset, dadurch in einen rechtlichen Zustand getreten sey. Denn der bürgerliche Verein ist kein rechtlicher Zustand an sich, d. i. ein solcher, wo jedem allezeit sein Recht geltend gemacht wird; sondern nur ein Verein, um diesem grossen von der Vernunft unbedingt aufgegebenen Zwecke immer näher zu kommen. Beide sind rechtliche Zustände, und sie sind nur, um dieß mit keinem zweideutigen Worte zu sagen, dadurch verschieden; daß in dem sogenannten natürlichen Zustand (dem Staatslosen) keine vertragsmässige Hülfsmacht noch vorhanden ist; welche in dem bürgerlichen aber als ein wesentliches Hauptstück

angetroffen wird. Durch welche Bemerkung, nachdem wir sie in gemeinfaßlicher Sprache ausgedrückt haben, unsere Leser hoffentlich nichts neues werden gelernt haben.

20.

S. 165. "Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person: die Herrschergewalt, die vollziehende und die rechtsprechende Gewalt, welche drei Gewalten (S. 169.) so einander untergeordnet sind, daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann."

Kant hat die alte Eintheilung der Staatsgewalten beibehalten, so wie sie einst von dem gemeinen Menschenverstand, als er auch auf diesen Gegenstand seine Aufmerksamkeit richtete, vorgenommen worden ist. Bekanntlich nimmt dieser es nicht so genau bei Aufstellung der verwandten Dinge, und ihm ist es mehr um Aufzählung (damit keines fehle) als um richtige Klassifikazion zu thun, welches letzterer denn freilich schwerer ist, weil man erst die Geschlechts- und Gattungsmerkmahle zu unterscheiden gelernt haben muß, ohne welches man gar oft in Gefahr

kommt

kommt, Geschlechter und Gattungen nebeneinander (Mutter und Tochter als Geschwister) zu setzen. Hieraus entstehen sodann theoretische Irrthümer, die um so nachtheiliger werden, wenn man sie in einer so practischen Wissenschaft, wie die vorliegende, zu Schulden kommen lässet.

Die Materie des bürgerlichen Vereines ist nach der doppelten Naturbeschaffenheit des Menschen zweifach. Die Menschen vereinigen sowohl ihre physische Macht als ihre Willenskraft, oder ihr physisch wirksames und ihr gesetzliches Vermögen*). Hieraus entstehen denn die beiden schwesterlichen Grundgewalten: die vereinte physische und die vereinte gesetzgebende Macht. Ohne jene würde diese nicht wirken können; ohne diese jene regellos seyn.

Bleiben wir hier bloß bei der letztern stehen. Diese ist nichts weiter als das Aggregat aller vereinigten Willenskräfte, und ist daher in allen den Staaten nicht zu finden, wo das Volk (die vereinigten Menschen) seinen Willen nicht vereinigen, d. i. Gesetze produziren kann. Da giebt es denn nur eine be-

*) Weitläufig ist diese neue Eintheilung der Staatsgrundkräfte ausgeführt in den "Vorlesungen über Moralpolitik" (1795.) n. 7.

befehlende Macht, und was sonst noch aus dieser Benennung folgt. — Kein Mensch kann seinen Willen rechtlich veräussern, mithin auch kein Volk.

Folglich kann auch niemand Gesetze geben, als das Volk. Was aber rechtlich erlaubt ist, ist dieses, daß es sich Gesetzentwerfer wählen kann, diese mögen Titel führen, wie sie wollen. Was diese entwerfen, ist bloß Gesetzentwurf, und wird erst Gesetz, wenn es sanctionirt wird, d. h. wenn das Volk gehörig erkläret, dasselbe sey seinem Willen gemäß.

Die Anstellung eines solchen gesetzentwerfenden Korps ist in der Idee von einer vollkommenen Staatsgesellschaft nicht unbedingt enthalten, sondern nur auf den Fall eingeschränkt, wenn entweder ein Volk zu allgemeinen Berathschlagungsversammlungen zu zahlreich wird, oder Männer von tieferer Einsicht als Räthe hierbei (wie Athen den Solon) nöthig hat.

Dieses gesetzentwerfende Korps ist nur ein Ausfluß von der gesetzgebenden Macht, so wie es alle Theile der Staatsverwaltung sind. Aber eben hieraus erhellet auch, daß man die gesetzgebende, gesetzentwerfende, gesetzvollstreckende Macht nicht als Gattungen

ne-

nebeneinander stellen darf. Die gesetzgebende Macht ist die Muttermacht (Hauptgattung) die gesetzvollstreckende (exekutive) und die richterliche sind nur Unterarten*). Oder wenn man es sich noch auf eine andere Weise vorstellen will: der Gesammtwille ist in seiner Thätigkeit stets gesetzgebend d. h. alles hat gesetzliche Autorität, was er will; ist er bloß mit Ausführung des bereits beschlossenen beschäfftiget, so setzet er sein Begehren nur fort; wird er zum Schutze gegen Ungerechtigkeit requiriret, so untersucht er, ob der Fall so beschaffen ist, und führt seinen gesetzlichen Beistand aus.

Aus dieser Darstellung erhellet zugleich, daß es nicht schlechterdings nöthig sey, zu den beiden letzten Zweigen des Gesammtwillens Repräsentanten zu haben. Ist die Gesellschaft klein, so kann sie ihren Willen wohl selbst vollstrecken, und selbst untersuchen, welche von dem sie um Beistand anrufenden Partheien dazu das Recht habe. Nur bedingt nothwendig ist dieses, wenn nämlich eine Staatsgesellschaft zu zahlreich wird, und der Geschäfte dadurch so viel werden,

*) Letztere macht eigentlich nur einen Theil der exekutiven Macht aus, wenn man die weitere Eintheilung mit Genauigkeit vornehmen will.

den, daß diese nicht alle von ihr bestritten werden können. Sie nimmt alsdann Diener ihres Willens an, durch welche sie handelt; und welche ihren Privatwillen nie dem Gesammtwillen unterschieben dürfen.

Wir müssen es nunmehr unsern Lesern zu beurtheilen überlassen: in wie ferne man behaupten könne, daß keine dieser Mächte die Function der andern usurpiren kann. Wahr kann dieß doch nur in so weit seyn, als Kant damit sagen wollte: wenn der Gesammtwille nur mit Aufstellung bleibender Gesetze beschäfftiget ist, so ist er nicht mit Vollziehung derselben beschäfftiget; wenn er mit Ausführung seines Hauptzweckes, mit Beistandsleistung des Unrecht Leidenden zu thun hat, so ist es kein anderer Zweck seines Vereins. Wahr kann dieß nur in so weit seyn, als die Staatsdienerschaft, unter welche der Nazionalwille diese Geschäffte nach den Grundsätzen einer zweckmässigen Organisazion vertheilet hat, in diesen ihren gesetzten Grenzen bleiben muß. Aber nicht wahr, wenn Kant damit sagen will, daß die Staatsgesellschaft selbst nicht alles selbst seyn kann, da sie ja doch alles in allem ist. Mithin wird hiermit auch dem widersprochen, was derselbe S.

176.

176. behauptet, daß der Souverän (die gesammte Staatsgesellschaft) nicht Selbstrichter seyn kann. Das muß er um so viel mehr seyn, als schon jeder einzelne Mensch Selbstrichter in seiner Sache ist. Quod quis per alium facit, ipse fecisse putatur.

12.

S. 168. "Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituirt, ist der ursprüngliche Kontract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volkes als Staat betrachtet (universi), so fort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Theil seiner angebohrnen äussern Freiheit aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt"

Man sieht aus dieser Stelle, daß Kant nicht mit unsern alten Orthodoxen des Naturrechts behaupten möchte: daß der Mensch einen Theil seiner allgemeinen Sozialfreiheit mit seinem Eintritt in einen bürgerlichen

chen

chen Verein verliehre. Gleichwohl folgt dieß aus seinen bisher aufgestellten Grundsätzen. Daher mag denn die sichtbare Verlegenheit kommen, sich über dieses Thema genau bestimmt zu erklären. Oben sagt er, das Volk gebe seine äussere Freiheit *auf*; in der Mitte wieder, man könne dieses nicht sagen; und am Schlusse; er gebe sie als eine wilde, gesetzlose (d. i. als eine in einem noch staatslosen Zustande befindliche) Freiheit gänzlich auf. Doch setzt er hinzu, daß solche nicht verloren sey, sondern daß er sie wieder erhalte. Wodurch? daß er jetzt in einer gesetzlichen Abhängigkeit (folglich nicht Unabhängigkeit, Freiheit) stehe; denn diese sey ein Act seiner Freiheit, sey aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entsprungen. Man vergleiche hiemit die Kantische Deduction des Rechtes, jeden zu zwingen, mit ihm in eine Staatsgesellschaft zu treten.

Der Mensch giebt in Wahrheit nichts von seiner ihm durch das Sozialgesetz beigemessenen Freiheit (unabhängigen Gebiete, Inbegriff seiner Rechte, oder der rechtlichen Möglichkeit zu handeln — natürlichen Freiheit —) auf, wenn er in einen rechtlichen d. i. auf diese Freiheit gegründeten Staatsverein tritt (wo-

zu nur ein Vereinigungsact gehört); wohl aber in solche, die nicht von dem Prinzip ausgehen, daß der Staat ein Verein zur Freiheit durch Freiheit sey, sondern einen Act der Unterwerfung verlangen. Im erstern Falle verliert er nicht nur nichts an seiner natürlichen Freiheit, sondern er gewinnt noch für dieselbe mehrere Sicherheit ihres Genusses. Doch dieses kann man nur behaupten, wenn man unsere aufgestellte Theorie von der Natur der öffentlichen richterlichen Schutzanstalt annimmt. Bekennet man sich aber zu der Kantischen, nach welcher eine Gesellschaft das Recht (statt der nach unserer Theorie hier eintretenden Verbindlichkeit) hat, erst zu bestimmen, wer das Recht in einer Streitsache auf seiner Seite haben soll; mithin jeder auf sein Recht als Selbstrichter Verzicht leisten, und die Privatvernunft vor der Nazionalvernunft verstummen muß: so muß man allerdings zugeben, daß der Mensch einen Theil seiner Freiheit verlieret und zwar eines seiner schönsten Rechte, seine Vernunft selbst über Recht entscheiden zu lassen. Jetzt ist nicht mehr recht, was diese für gültig hält, sondern was eine Gesellschaft will, daß es gelten soll, wenn es auch mit dem höchsten Sozialgesetze (obersten Rechtsprinzip) in Widerspruche stehet. Denn jetzt ist an die Stelle

dieses Prinzips der Gesammtwille als justitia distributiva getreten, so wie solche an unsern deutschen Rathshäusern gewöhnlich mit der Waage, der Binde und dem Schwerdte, gar stattlich abkonterfeiet zu sehen ist.

22.

S. 173. Allgemeine Bemerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

Unsere Achtung für Kant ist zu groß, als daß wir uns auf eine Kritik der unter dieser Rubrik aufgestellten Sätze einlassen können, welche so mancherlei Empfindungen in uns rege machte, und die gewiß viele Leser mit uns theilen werden. Wir wollen glauben, Kant mußte aus guten Gründen diese Anmerkung zu seinen Elementen des öffentlichen Rechts hinzufügen, und daß sie auch, von einer gewissen Seite betrachtet, lauter Wahrheit enthalten. Nämlich, wenn die Menschen konsequent handeln wollen, so müssen sie auch ihnen als wahr aufgestellten Grundsätzen folgen. Nehmen sie an, daß das Volk nicht mehr souverän sey, sondern ein Anderer, dem es sich unterworfen hat: so hat es keinen Gesammtwillen, keine wirkliche gesetzgebende Vernunft

mehr. Dieses andern Wille ist der Nazionalwille; dieses andern Vernunft ist die Nazionalvernunft (die an die Stelle der vereinigten gesetzgebenden Kräfte getretene Privatwillkühr). Nun "darf das Volk nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt es will" wir fügen hinzu: auch nichts anders glauben und thun, als was dieses erlaubt oder befiehlt. Einen solchen Oberherrn kann auch das Volk nicht vor Gericht ziehen ohne mit seinem politischen Glauben im Widerspruche zu stehen. Von ihm gilt, was Kant S. 174. behauptet, daß der Herrscher gegen den Unterthanen lauter Rechte, und keine Zwangspflichten habe; folglich schlechterdings nie unrecht thun kann. Denn würde er dieses thun können (nicht infallibel seyn), so würde ja sodann das Zwangsrecht gegen Unrecht eintreten. Kurz es gilt, was Schiller dort von einem neuen Herrscher sagt:

Ein ungeheurer Spalt
Reißt vom Geschlecht der Sterblichen ihn los,
Und Gott ist heut, wer gestern Mensch noch war.

23.

S. 197. "Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Andern im Volke zufügst, das thust du dir selbst an."

Bei dieser Stelle war es, wo wir herzlich erschrocken sind. Der Irrthum eines viel geltenden Mannes, ist schon in scientivischer Hinsicht ein grosses Uebel; betrifft er vollends einen practischen Lehrsatz, so ist sein Einfluß noch mehr zu beklagen. Der gegenwärtige wird viele hundert Menschen zum Tode befördern. Darum sind wir so herzlich erschrocken, und konnten die Träne der Menschlichkeit nicht zurückhalten, weil dieß einer von den wenigen Fällen ist, wo auch der Philosoph Tränen vergießen darf.

Die Gerechtigkeit darf keine Person mehr als die andere ansehen; sie sind vor ihr alle gleich. Dieß ist die richtige Darstellung des Prinzips der Gleichheit. Ein Mensch gilt vor ihr, was der andere auch

gilt. Beide halten sich als freie Vernunftwesen auf den Waagschalen das Gleichgewicht.

Den alten Satz: Auge um Auge, Zahn um Zahn hat nur die morgenländische Rachsucht der Gerechtigkeit in den Mund gelegt.

Ehe man schnell zur Aufstellung des Prinzips der Bestrafung schreitet, muß man vorher wohlbedächtig (denn es gilt hier Menschenleben) untersuchen, ob denn der Mensch das Recht habe, den andern zu bestrafen? Und dann: wie weit die Grenzen dieses Rechtes gehen? Der Grundsatz, welcher aus dieser Untersuchung hervorgehen wird, muß das gesuchte Prinzip der Bestrafung seyn.

Jedem Menschen ist durch das höchste Sozialgesetz ein unabhängiges Gebiet freier Wirksamkeit in der Gemeinschaft (dem Sinnenreiche) zugemessen. Alle Handlungen fallen entweder in dieses Gebiet, und sind dann rechtlich; oder sie fallen über die Grenzen hinaus ins nachbarliche Gebiet, und beeinträchtigen denselben. Letztere sind ungerechte Handlungen, die ich von meiner Seite nicht vornehmen; und die mein

Nachbar als ungebührlich zurückweisen darf, um sein unabhängiges Gebiet zu verwahren.

Jedes Zwangsmittel, welches ich hierbei anwende, heißt Strafe; und weil jeder Zwang ein Uebel ist, so kann man sie auch als ein Uebel beschreiben, welches man dem andern anthut, um ihn von Unrecht abzuhalten. — Das Strafrecht ist daher nicht nach Kant das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, (immer erscheint die fatale Unterwürfigkeit wieder!) ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen; sondern das Recht, Zwangsmittel gegen jeden zu gebrauchen, der unrecht handelt. Dieses Recht hat jeder einzelne Mensch, so wie jede Staatsgesellschaft, die nur sich der Unrechtleidenden annimmt, und über jeden, der einen ungerechten Sinn bezeigt, Mittel der Sicherheit beschließt.

Wie weit darf denn dieses Recht gehen? Offenbar nur so weit, als sich eine ungerechte Handlung in dem Gemeinreiche erstreckt. Jede Strafe soll nur Sicherheit gewähren. Was noch in dem Umfange der Bedingungen hierzu liegt, dazu ist man berechtiget. So bald die Strafe aber sich weiter erstreckt,

als

als auf das Gefahr leidende Gebiet: so ist die Strafe ungerecht.

Das Prinzip der strafenden Gerechtigkeit lautet daher: Jedem muß so viel Uebel zugefügt werden, als es nöthig ist, um ihn von der gewaltsamen Stöhrung fremder Gebiete freier Wesen abzuhalten.

Ist das Uebel geringer, so ist die Gerechtigkeit nicht in voller Wirksamkeit; ist das Uebel stärker, so wird die Gerechtigkeit selbst Ungerechtigkeit. Hierbei ist die Waagschale nöthig, um Strafe und Zweck (das Schwerdt und die gesetzliche Sicherheit) abzuwiegen. Weil sich aber diese Untersuchung zugleich in eine Untersuchung der moralischen Denkweise (der Imputazion) verlieret, wobei man das Gewisse dem Ungewissen vorzuziehen das Recht hat: so wird die Gerechtigkeit von dem philosophischen Künstler unter menschlicher Gestalt vorgestellt, damit anzuzeigen: daß man dabei menschlich seyn und nicht immer auf seinem Rechte bestehen soll, weil wir über unsere Rechte das freie Dispositionsrecht haben, und von der Moral gar oft so gar angewiesen werden, solche

nicht geltend zu machen, sondern mit denselben der Pflicht ein liebliches Opfer zu bringen.

Angewandt das Prinzip der Gerechtigkeit auf Todesstrafen: so lässet sich ihre rechtliche Möglichkeit keinesweges läugnen; sondern sie müssen allerdings in die Reihe der Uebel, welche nothwendige Sicherheitsmittel sind, mit aufgestellet werden. Aber nicht so ganz vorschnell muß in dieser höchstbedenklichen Sache geurtheilet werden: daß man auf gut alttestamentlich ausruft "wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden". Ueberhaupt kann die Zulässigkeit der Todesstrafe nicht aus der That selbst unmittelbar gefolgert werden; sondern sie gehet erst aus dem auf sie angewendeten Prinzip hervor, mag die ungerechte That heißen, wie sie will. Wir gehen hierbei sogar so weit, daß wir behaupten, daß sie auch in den allerkleinsten Fällen statt finden darf, so bald sie dem Gerechtigkeitsprinzip entspricht. Kant kann daher uns das nicht Schuld geben, was Er etwas hart von dem edeln Beccaria sagt: daß seine Behauptung von der Unrechtmässigkeit der Todesstrafen "aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität" entsprungen sey. Aber es kann uns auch von der andern Seite nicht Mangel an dem

sanften Menschheitsgefühle Schuld gegeben werden, denn wir dürfen uns nur auf das oben angeführte Gemählde der menschlich seyenden Gerechtigkeit berufen.

Todesstrafe ist das größte Uebel, welches ich jemanden zufügen kann, weil der Mensch mit demselben sein Daseyn auf der Welt nebst allen Rechten und Vortheilen, welche daran geknüpft sind, verlieret. Folglich kann sie nur dann statt finden, wenn durch ein geringeres Uebel die gestöhrte Sicherheit nicht hergestellet werden kann. Wir sind daher befugt, den Strassenräuber zu tödten, wenn wir durch kein anderes sicheres Mittel uns und unsere Habe vor ihm retten können. Kann ich mich aber, zumahl mit Hülfe anderer seiner bemächtigen, und alsdann in sichere Verwahrung bringen: so würde ich die Grenzen der Zwangsbefugniß gegen ihn zu weit ausdehnen, wenn ich ihm ein grösseres Uebel anthun wollte, als seine Freiheit auf ein so kleines, abgesondertes Gebiet einzuschränken, von wo aus nichts mehr von ihm zu befürchten ist.

Wer gemordet hat, hat das schrecklichste gethan, was ein Mensch je verbrechen kann. Das Vernunft-

wesen erscheint in einer scheußlichern Gestalt, als eine Hyäne. Dieß ist sowohl der Fall, wenn der Mensch weiß, daß morden unrecht ist; als auch, wenn er mit bloß vermeintlichen Rechte mordet. Vor beiden Klassen von Menschen hat man sich zu fürchten, und oft vor der letztern mehr als vor der erstern. —

So bald jemand einen Mord begangen hat, so sind alle Menschen befugt, ihn zu strafen d. i. solche Zwangsmittel gegen ihn zu gebrauchen, wodurch sie ihr Leben vor einem so lebensfeindlichen Geschöpfe in Sicherheit bringen. Welches Zwangsmittel das hinreichendste ist, das müssen die Umstände ergeben. Das höchste Strafgesetz verordnet nur, daß die Strafe dem Verbrechen angemessen, d. i. kein grösseres und kein geringeres Uebel, als nöthig sey. Ist die Todesstrafe der That des Mörders nicht angemessen, indem durch ein geringeres Uebel die nöthige Sicherheit wieder hergestellt werden kann; so ist solche, wenn solche auch von kaltblütigen Richtern ausgesprochen wird, eine ungerechte That.

Aber, wird man sagen, durch sichere Verwahrung eines Mörders wird zwar dem fernern Morden des-

desselben Einhalt gethan, jedoch geschieht dann nichts, um die von ihm begangene Missethat wieder gut zu machen. — Jeder andere Schade beinahe, kann wieder ersetzet, und das mit demselben eben so lange fortdauernde Unrecht wieder aufgehoben werden. Aber das Leben kann man nicht ersetzen, weil man weder jemand ins Leben zurückrufen, noch einem verstorbenen einen Schadenersatz anbieten kann. In jener Welt mögen sich der Gemordete und der Mörder darüber ausgleichen. — Was das Interesse der übrigen Menschen in Absicht dieses erlittenen Verlustes eines Mitmenschen betrifft: so wird dieses nicht dadurch befriediget, daß aufs neue ein Mensch getödtet werde. Es wäre diese Handlung mit jener eines Menschen zu vergleichen, welcher einen Theil seines Vermögens durch Unglück verloren hat, und nun einen andern Theil davon freiwillig vernichtete, um seinen gerechten Unwillen darüber zu erkennen zu geben. Konsequenter läßt in dieser Hinsicht der Verfasser des Trakimor seine Staatsgesellschaft handeln, welche einem solchen Mörder die Verbindlichkeit auferlegt, einem Menschen, der in Gefahr kommt, das Leben zu retten.

Ein Beweis der Gültigkeit des von uns aufgestellten Bestrafungs-Prinzips ist die Allgemeinheit seiner Anwendung, die durchaus keine Ausnahmen nöthig macht. Das Kantische oder vielmehr alttestamentliche Prinzip hingegen leidet überall Ausnahmen wegen solcher Umstände, die mit der That verbunden sind, daß sie unter jene allgemeine Regel nicht gebracht werden kann. Daher ist auch Kant genöthiget worden, S. 201. Ausnahmen anzunehmen, und es dem Nothfalle anheim zu schieben, der bekanntlich im Nothfalle selbst dem Theoretiker unentbehrlich ist. Dahin rechnet er auch S. 205. die Duelle, deren Bestrafung von Seiten des Staates Ihm Ungerechtigkeit ist. Wer darüber gelesen hat, was Rousseau und neuerdings Hennings davon geschrieben haben, kann diese Vertheidigung für nichts weiter halten, als für eine Gefälligkeit gegen das Militär, von welchem der Philosoph umgeben ist und denen sich gefällig zu erhalten, Er seine gute Gründe haben mag.

Wir schliessen diese Anmerkung mit der Versicherung der innigsten Ehrfurcht gegen diesen grossen Lehrer, und bekennen uns mit dankbarer Rührung zu dessen Schule, ob wir gleich demselben so oft zu widersprechen in dieser Schrift für nöthig gefunden haben. Es ist Sein Geist, der in seinen Schülern wirket, und sie weiter zu aller Wahrheit leiten wird, die Er selbst, der grosse Meister nicht überall ergründen konnte, sondern sich begnügen mußte, den Weg dazu gebahnet und vor Irrthum gesichert zu haben. Die Schranken, welche Ihm hienieden nur sein Alter setzen konnte, wird Er dereinst in jener Welt mit verjüngten Kräften sich eröffnen, und dann sich freuen, auf dieser Erde nicht bloße Nachbeter hinterlassen zu haben, sondern solche Schüler, die, so lieb sie ihren grossen Lehrer haben, doch die Wahrheit noch in höhern Ehren halten, und dadurch in Ausbreitung des Reiches derselben unermüdet sind.

Gedruckt
bei Johann Augustin Hilpert.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stephani, Heinrich,

Anmerkungen zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre

Erlangen 1797

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.646#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11845782-5
VD18 11245433-005